COLEÇÃO **FILOSOFIA**

Dirigida pelo Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)

Eric Weil

FILOSOFIA POLÍTICA

TRADUÇÃO E APRESENTAÇÃO
Marcelo Perine

2ª edição revista

Sumário

Apresentação

Um dos chavões mais utilizados para apresentar um grande livro consiste em dizer que ele *marcou uma época*. Não é este o caso da *Filosofia Política* de Eric Weil. Na verdade, o que encontramos nestas páginas densas e difíceis, claras e notavelmente lúcidas, é o retrato de uma época que, por muitas razões, ainda é a nossa. Fazendo um uso incomum do lugar-comum, não vou dizer que estamos diante de um livro que marcou uma época, mas diante de uma obra que foi literalmente marcada pela sua contemporaneidade, vale dizer, pela sua capacidade de estar presente à sua época. E é bom lembrar que na nossa tradição, pelo menos depois que Sócrates trouxe a filosofia do céu para a terra, a qualidade de ser coetâneo é muito mais indicativa de uma grande filosofia do que a originalidade, tão obstinadamente buscada pelos que são incapazes de apreender o próprio tempo no conceito. Publicada em 1956, a *Filosofia Política* passou relativamente despercebida do grande público, mas chamou a atenção das inteligências mais lúcidas do momento. Paul Ricoeur foi dos primeiros a perceber que, depois da publicação da *Lógica da Filosofia* e de *Hegel e o Estado*

(1950), nem tudo que era importante no universo filosófico, e na realidade, acontecia no *devant de la scéne*. Com efeito, no número de outubro de 1957 encontramos nas páginas da revista *Esprit* uma longa crônica de Ricoeur dedicada à *Filosofia Política* de Weil.

A obra surge num momento de extrema complexidade em todos os quadrantes do globo. Vale a pena lembrar alguns dos eventos que então agitavam o cenário político mundial. Ela é contemporânea da criação do Pacto de Varsóvia (1955), da vigência da Doutrina Eisenhower (1957), do XX Congresso do PCUS, do outubro polonês e das chamas de Budapeste (1956), da formação da Comunidade Econômica Europeia (1957), da primeira eleição do Parlamento Europeu e do início da V República Francesa (1958). A lista não pretende ser exaustiva: poderíamos falar da crise de Berlim, da Revolução Cubana, das guerras no Oriente Médio, na Indochina, dos movimentos nacionalistas e da derrocada do colonialismo na África.

Mas a contemporaneidade desta obra não se mede apenas pela sua proximidade cronológica com acontecimentos políticos que convulsionaram a vida de tantos povos e nações. A reflexão weiliana mergulha nas correntes mais profundas da feitura da história, sufocadas muitas vezes pelas aventuras da dialética e pelos interesses do capital, para emergir num pensamento que capta o sentido de fenômenos políticos atuais como as lutas de libertação, os movimentos pela paz, os processos de democratização, transparência e modernização em vista de um autêntico Estado de direito; pensamento que, neste surpreendente fim de século, recusando o otimismo ingênuo e o ceticismo ideológico-dogmático, redescobre, no fundo da caixa de Pandora, a esperança capaz de fazer dos órfãos da violência os herdeiros da razão reconciliada com a humanidade.

A impressionante atualidade e a fecundidade do pensar weiliano explicam por que vale a pena traduzir uma obra de filosofia, mais de trinta anos depois da sua publicação. As páginas que se seguem não são assinadas por um homem político, não oferecem receitas de ação, não dão conselhos sobre a melhor escolha a fazer. O que elas fazem, e magistralmente, é conduzir o leitor a uma reflexão pessoal sob a autoridade exclusiva da razão. Neste sentido, a *Filosofia Política* de Weil é uma

obra autenticamente pedagógica: ela não ensina pensamentos, mas ensina a pensar a realidade na sua espessura e nas suas possibilidades. Desde a primeira página, o leitor se dará conta de encontrar-se diante de um livro de filosofia. E, como diz o autor em outro lugar (*Logique de la Philosophie*, p. 441), em matéria de filosofia a clareza de exposição exclui a facilidade de leitura.

A Coleção Filosofia tem orgulho de iniciar com esta obra uma série de traduções de textos considerados clássicos. Já traduzida para o alemão (Neuwied, Luchterhand, 1967) e para o italiano (Napoli, Guida, 1973), a *Filosofia Política* de Eric Weil torna-se agora acessível ao leitor de língua portuguesa, no momento em que a discussão de temas políticos ganha cada vez mais importância e mesmo urgência no conjunto das preocupações nacionais. Temas como ética e política, democratização e crise das instituições, responsabilidade política, sistemas de governo, reforma do Estado, entre outros, são discutidos aqui de maneira extremamente fecunda. Colocando esta obra de um dos maiores filósofos do nosso tempo ao alcance do estudioso de filosofia, do analista político e de qualquer um que não considere a fadiga do conceito um simples passatempo de espíritos ociosos, a Coleção Filosofia contribui para o aprofundamento e elaboração de uma cultura política que sirva de base para o tratamento adequado de problemas cuja resolução racional exige ser informada e conciliada com a solução razoável, justamente por serem problemas políticos.

MARCELO PERINE
Belo Horizonte, janeiro de 1990.

Prefácio

O prefácio de um livro filosófico deveria conter apenas, quanto ao essencial, a afirmação de que o livro apresentado ao leitor é, precisamente, um livro filosófico. E mesmo essa afirmação seria dispensável no início de uma obra que expusesse a filosofia na sua totalidade. No máximo seria o caso de despertar o interesse e invocar aquela benevolência do leitor com a qual todo autor deve contar. Não é assim para um capítulo isolado da filosofia.

Tudo o que é tratado isoladamente, a não ser que se o declare expressamente, é considerado questão de ciência. Quem pretende publicar um trabalho sobre a natureza espera ver nele uma contribuição à física ou à cosmologia; a palavra *história* na primeira página de uma publicação provoca em quem a abre a disposição de ler um historiador; e um título que fala de política aparentemente promete um tratado de teoria positiva, de sociologia no sentido amplo, de ciência política aplicada, ou um programa de ação apoiado em reflexões qualificadas, certa ou erradamente, de científicas. Assim sendo, a honestidade impõe ao autor o dever de advertir o leitor que ele se decepcionará se

buscar essas informações ou ensinamentos num escrito intitulado *Filosofia Política*.

Não se encontrará nas páginas seguintes nenhuma receita, nenhuma indicação útil ao cidadão que se pergunta a que partido deve aderir, nenhum paliativo para a consciência, moral ou técnica, dos governantes. Também não se encontrarão — e lamentamos muito — estatísticas, análises pormenorizadas, todos aqueles dados e indicações que se devem buscar nos tratados de economia política, de ciência social, de direito comparado: com todo respeito por esses tratados, remetemos a eles todos os que não fazem da filosofia a escusa para a sua preguiça e para a sua ignorância.

O que pretendemos oferecer aqui não são conhecimentos técnicos, mas a compreensão do campo no qual se põem as questões que visam a um determinado saber e a um determinado saber-fazer, uma compreensão da política na sua totalidade e na sua unidade estruturada, como compreensão da ação humana na história. Não se pode exigir do autor que desenvolva o estatuto filosófico dessa vontade de compreensão: esse desenvolvimento compete à filosofia sistemática e é pressuposto quando se trata da elaboração de um único capítulo do sistema. Basta dizer que a filosofia política, como parte do sistema, é a consideração razoável da realidade histórica, porquanto essa mesma realidade permite e impõe ao homem modificá-la, segundo certos objetivos e a partir de certas recusas, por ele mesmo estabelecidas no curso dessa ação. Concederemos de bom grado que essa consideração é inútil para quem define o útil como instrumento de realização de um projeto preestabelecido, cujo fundamento é um postulado para quem a ele adere. Mas pode-se também admitir que a reflexão sobre os projetos é um cometimento sensato. Nesse caso, a resposta a uma questão dada será, às vezes, menos urgente do que a questão à segunda potência que pergunta se a primeira foi bem posta. Não se estará, então, absolutamente seguro de que é bom para alguém obter o que quer que seja, desde que o deseje, e não se rejeitará, de início, a análise filosófica como puro jogo e simples distração. É verdade que a filosofia a ninguém ajuda na resolução das dificuldades técnicas da vida ativa; mas se ela leva os homens a considerá-las e a compreender o seu alcance e sentido ela poderá

ser-lhes de grande auxílio, pelo menos libertando-os dos falsos problemas, de angústias pueris (ou juvenis), de sonhos que só servem para fechar-lhes o acesso à realidade, impedi-los de ver o que está em questão e de medir-se, como vivos, com o que está vivo.

As teses sustentadas aqui deverão defender-se por si mesmas: nenhuma apologia do autor lhes daria uma força que em si mesmas não tenham. Nesse ponto não apelamos para a benevolência do leitor. Nós o faremos com tanto maior insistência, pedindo-lhe que considere este livro como uma unidade, e não o julgue nem a partir de pontos isolados nem o todo a partir de pormenores. Não queremos dizer que os pormenores sejam negligenciáveis, o que seria absurdo. Mas pedimos que os pormenores sejam tomados por aquilo que são: pormenores de um todo. Numa ciência particular uma tese pode ser apreciada abstraindo, se não do que a precede, pelo menos do que a segue: esta é uma das definições possíveis das ciências, das quais cada uma pressupõe, seja seus princípios, seja seu método fundamental, sem ser obrigada a justificá-los ou mesmo descobri-los no curso ordinário do seu trabalho. No que concerne à filosofia, não seria exagerado dizer que toda tese isolada é falsa e que só a totalidade estruturada pode ser verdadeira.

Nossa pesquisa parte da moral. Esse início não surpreenderá se refletirmos bem sobre o seguinte: a questão do sentido da política só pode ser posta para quem que já pôs a questão do sentido da ação humana, isto é, da vida; noutros termos, para quem já se instalou no domínio da moral. A análise mostrará que essa entrada na matéria é apenas uma entrada; mostrará, ademais, que todo plano particular — e não somente o da moral — é uma abstração, uma visão parcial, a visão de um único aspecto do todo: a sociedade, considerada em si mesma e da maneira em que ela se vê, é uma abstração; o Estado, em si mesmo e tal como ele se vê, com sua tradição, sua moral histórica, seus costumes e suas instituições, é outra abstração; abstração, enfim, é a própria ação histórica — só que uma abstração da qual só veremos aqui os limites, sem ver o que contém o país que a encerra e determina o traçado dessa fronteira.

Esforçamo-nos por falar de política sem perder de vista que falamos de filosofia. Pode ser que tal modo de proceder pareça complicado

e incômodo; entretanto, não é assim, pelo menos se não se quer chamar de complicado e incômodo o que é inevitável para evitar complicações e incômodos maiores. Se, pois, é possível falar filosoficamente de política sem dever insistir sempre de novo sobre o fato de que se fala como filósofo, tal método terá sempre o grave inconveniente de obrigar o leitor atento a pôr-se por si mesmo o problema do sentido dessa visão da política. Isso é facilmente esquecido quando se é atraído pela vida ativa. Dito de outro modo, esquece-se que a política na sua totalidade pode tornar-se problema e mesmo problemática, esquece-se que o homem, sem por isso condenar-se *a priori*, pode ignorar e recusar a política, e que Buda, Epicuro ou Cristo não são personagens negligenciáveis. A política não só conhece problemas, mas constitui um dos maiores, um dos fundamentais problemas para a filosofia. Que não se irritem conosco por termos chamado a atenção para essa situação filosófica quase a cada passo mais importante do nosso desenvolvimento. Que este problema não deva ser tratado em si mesmo ao longo deste desenvolvimento, já o dissemos: aí está a abstração da política.

Mas ela só é abstração relativamente ao todo da filosofia. Em si mesma, a filosofia política é a visão concreta da vida agente do homem, tal como ela é, para ele e em si mesma. Assim, não é uma objeção dizer que esse concreto não é o todo do concreto, e que essa atitude do homem não é a única possível, a única que ele vive e pode pensar, se quiser pensar. A filosofia política, não sendo um todo senão no interior de um todo englobante, permanece um todo. É isso que torna possível o recorte do grande todo; mas esse recorte não será admissível a não ser que faça ver em cada uma das partes o próprio todo; caso contrário, teremos nas mãos pedaços nos quais seremos incapazes de reconhecer órgãos, e cada um desses pedaços "contradirá" o outro. Esse recorte mecânico, por pior que seja, será sempre uma tentação: ele é facilmente praticável e facilita "captar" o que se chama então de o *essencial, o que conta, o fundo dos fenômenos*, a única *força verdadeira* etc. *Refuta-se*, então, a moral pela política e esta por aquela, e submete-se à mesma sorte a liberdade e a lei, a sociedade e o Estado, as "ideias" e as "realidades", o pensamento diretamente agente e a consciência de si do pensamento. Encontrar-se-á nisso até mesmo a vanta-

gem suplementar de poder preferir tal pedaço a tal outro, para rejeitar como acidental ou epifenômeno tudo o que se opõe a essa *análise*. Mas seremos rapidamente convencidos da inânia dessas preferências e reduções ao observar que todas as escolhas possíveis foram feitas, que a partir de cada uma delas um belo discurso coerente pode ser desenvolvido — e que todos esses discursos, confrontados, se contradizem. Não pretendemos estar isentos das críticas tiradas dessas "verdades evidentes", nem ousamos esperar que não nos reprovem o fato de favorecer o que "evidentemente" é mau. Só nos restará, então, negligenciar essas objeções incapazes de explicitar o fundamento do que consideram "bom" ou "mau". Porém, tomaremos tanto mais a sério toda observação que, apoiada em argumentos, nos acusar de incoerência, ou de ter negligenciado qualquer uma das dimensões dessa realidade que tentamos captar ao mostrar a sua estrutura viva.

Essa estrutura, se tivemos sucesso no nosso projeto, mostrar-se-á, digamos, por si mesma. Não quisemos situar-nos num ponto de vista superior ou exterior à moral, à sociedade, ao Estado; ao contrário, tentamos levar a sério e ao *pé da letra* o que afirmam o homem moral, o homem da sociedade, o homem de Estado, e olhar aonde os seus próprios discursos os levam. Os mesmos problemas — o que aparece como os mesmos problemas se nos situamos de fora — voltarão, pois, diversas vezes, em planos diferentes e com uma significação diferente. Isso é inevitável num trabalho filosófico, se é verdade que a filosofia tem mais a ver com o sentido das questões do que com as respostas, com relação às quais ela é, pelo contrário, de um *liberalismo* chocante para a tendência dogmática tão natural ao espírito humano. Pode ser que tais repetições, aparentes repetições, somem-se ao incômodo a que nos referimos. Mas quem empreende a leitura de um livro filosófico não espera uma leitura divertida: repetiremos, pois, simplesmente, nosso apelo à benevolência do leitor e à sua paciência.

Clamart, 21 de junho de 1955.

Introdução

1. O termo *política*, neste livro, será tomado na sua acepção antiga, aristotélica, de *politiké pragmateía*, consideração da vida em comum dos homens segundo as estruturas essenciais dessa vida. A política, nesse sentido, faz parte da filosofia, sem ser o todo da filosofia, nem a categoria filosófica na qual a filosofia se compreende. Ela é pensamento da ação razoável e, como todo pensamento particular, supõe o que a funda, mas não o deduz: a ação razoável enquanto categoria só se compreende no interior do sistema,[1] onde ela se mostra como uma das categorias do pensamento humano, ou, se se prefere, uma das dimensões do universo do discurso, autônoma como qualquer dimensão, não redutível às outras nem compreensível sem referência a elas. O que chamamos política é, portanto, uma ciência filosófica que explicita o que está contido na sua categoria filosófica, com a ajuda de conceitos que lhe são próprios, aos quais pode-se atribuir o nome de *categorias políti-*

1. Cf. E. Weil, *Logique de la Philosophie*. Paris, Librairie Philosophique. Vrin, 2ª ed., 1972, cap. XVI. A seguir citado LP.

cas, entendendo com isso os conceitos fundamentais desse domínio particular, análogos, por exemplo, aos conceitos fundamentais que estruturam a física, mas que não tornam filosoficamente compreensível a existência de uma física.

2. A *política, ciência filosófica da ação razoável, refere-se à ação universal. Por sua origem empírica, esta ação não visa ao indivíduo ou ao grupo enquanto tal, mas à totalidade do gênero humano, mesmo sendo a ação de um indivíduo ou de um grupo.*

A ação política aparece normalmente ao espectador, e mesmo ao ator, como um ato que não visa de modo nenhum à totalidade do gênero humano, mas tende ao proveito, ao bem-estar, à sobrevivência dessa comunidade ou desse indivíduo. Contudo, é por isso mesmo que ela se mostra universal: mesmo a ação mais egoísta — se consciente dos seus fins, e não falamos aqui dos "primitivos" — tem em vista a dominação *universal*, mesmo que, em dada situação, ela possa contentar-se com um sucesso mais modesto — mas apenas contentar-se, e por razões técnicas. Por outro lado, toda política que não quer ser egoísta promete a todos os homens a felicidade, a satisfação, a obtenção de seu lugar *natural* num mundo perfeitamente organizado[2].

3. A *política, visando à ação razoável e universal sobre o gênero humano, distingue-se da moral, que é ação razoável e universal do indivíduo sobre si mesmo, considerado representante de todos os indivíduos, em vista do acordo razoável consigo mesmo.*

O problema da relação entre moral e política, quer se vejam aí duas disciplinas filosóficas, duas formas de ação histórica, ou duas atitudes humanas fundamentais, constitui um dos problemas essenciais

2. A reflexão política pode recusar o alcance, em si universal, da ação política. Ela então não só é levada a reconhecer, por sua recusa, a existência dessa "tendência natural", mas acaba também por restringir o alcance do título glorioso de "homem", de maneira a fazer coincidir novamente a "verdadeira" humanidade e a "verdadeira" ação política.

da presente investigação. Nem a sua diferença, tampouco a sua mútua autonomia suprimem a sua radical unidade, fundada na sua origem comum no homem considerado e considerando-se como ser agente. Mas no plano da experiência (do qual é preciso partir) uma ação política é compreensível sem referência à reflexão moral, e sem que seja positivamente moral (ela pode estar, e até querer estar, em contradição com determinada moral, muito embora, sendo universal, contenha, então, o princípio de outra moral); igualmente, uma ação moral é perfeitamente compreensível enquanto tal, mesmo que seus resultados políticos não sejam visados por seu autor, ou suas consequências revelem-se politicamente funestas. A moral mostra-se assim apolítica, a política amoral: é o *homem* que, pretendendo ser político, do ponto de vista da moral, *deve* ser moral; é o *homem* moral que, do ponto de vista político, *deve* pesar as consequências dos seus atos moralmente justificados, amiúde prescritos. A exigência moral última é a de uma realidade política (formada pela ação razoável e universal sobre todos os homens) tal que a vida dos indivíduos seja moral e que a moral, visando ao acordo do indivíduo razoável consigo mesmo, torne-se uma força política, isto é, um fator histórico com o qual o homem político deva contar, mesmo que pessoalmente não queira ser moral.

4. *A política, embora dando origem às ciências sociais, não se reduz a elas.*

A intenção fundamental das ciências sociais só se torna compreensível a partir da política e por referência à categoria filosófica da ação razoável. As ciências sociais apenas elaboram, sob forma de ciência empírica (auxiliar), certos conceitos da política, e não têm outra finalidade[3].

Nada, contudo, é mais frequente que a redução da política ao que se chama ciência. Compreende-se então com este termo a organização dos dados da observação por meio de uma análise que, descobrindo fatores escondidos, explica através deles a regularidade dos fenômenos. É possível mostrar que essa ciência não se compreende a si mesma e

3. Para uma análise positiva das ciências sociais, ver *infra* § 25.

não é compreensível em si mesma (o que não exclui que possa ser praticada sem compreensão). Com efeito, as ciências sociais, a economia política, a sociologia, a estatística etc. trabalham na análise de dados políticos, vale dizer, dados com a ajuda dos quais e contra os quais o homem político age. Conceitos como — escolhemos exemplos ao acaso, pois qualquer conceito dessas ciências pode servir de ilustração — equilíbrio econômico, tensão social, comportamento dos grupos, composição de uma população por classes de idade, variação da média de vida jamais teriam sido formados e não teriam nenhum interesse (social: não se remunerariam a expensas da comunidade os que se dedicam a esse tipo de pesquisas) se não oferecessem indicações para uma ação possível. Toda ciência social propõe, amiúde de maneira inconsciente, uma ação política e contém implicitamente uma definição do bem político. Daí resulta que toda constatação que quer ser puramente "desinteressada" é *ideológica*, noutros termos, é inconsciente de suas próprias pressuposições e dos seus ideais, e corre assim o risco de propor uma política que, pretendendo ser universal com uma sinceridade subjetiva total, não visa senão ao bem de um grupo particular. A teoria de Adam Smith mostra com grande clareza as relações objetivas existentes entre ciência social e política: propondo a supressão de toda intervenção política no domínio da produção e das trocas, é uma política que ela propõe.

Estas observações não contestam a validez das ciências sociais, nem a sua objetividade, ao estabelecer e levar em conta a equação pessoal do observador-analista. Tais observações têm por objetivo mostrar os limites dessa validez — e dessa objetividade — e a impossibilidade de reduzir a ação a algo que não seja a ação. A ação razoável funda-se no conhecimento das condições, e são as ciências sociais que as revelam; mas nem sequer buscar-se-ia conhecê-las se não fosse em vista da ação e a partir do seu ponto de vista.

5. *A política, como parte da filosofia, é essencialmente histórica.*

a. A história (que a ciência histórica — a historiografia — incumbe-se de descrever e de analisar) é política, ação dos homens sobre os

homens, realizada num presente passado em vista de um futuro, em parte passado, em parte presente a nós e para nós. A ação política presente é também histórica por apoiar-se nesse passado que constitui o seu ponto de partida e, consequentemente, as condições nas quais e sobre as quais se exerce.

b. Vários equívocos possíveis a respeito das relações entre política e história devem aqui ser dissipados.

1. Em primeiro lugar, os termos *política* e *história* tornaram-se ambíguos, designando quer o relato ou a análise das ações (historiografia, teoria política), quer essas ações ou projetos de ação. Nas duas acepções desses termos, a política é história, e a história, política; mas a sua identidade não aparece da mesma maneira. Ela é imediatamente visível quando se trata das ações: toda ação histórica foi política, toda ação política faz parte da história em devir e a prolonga (no sentido de ação passada). Por outro lado, a identidade entre história, relato das ações passadas, e política, teoria empírica da ação razoável e universal, só se mostra à análise dos pressupostos, normalmente inconscientes, de todo relato histórico e de toda teoria política. Tais pressupostos só se revelam quando as questões da escolha e da distinção do essencial e do não essencial são postas, questões que devem estar resolvidas para o historiador — mais exatamente, dado que normalmente ele não as põe: sobre as quais ele deve ter tomado posição — antes mesmo de pôr-se a trabalhar. Esses pressupostos são, inseparavelmente, de ordem política e histórica e servem para determinar, entre as decisões dos atores do passado (para o historiador), como do presente e do futuro (para a ciência política), as que são consideradas *essenciais, no sentido ou contra o sentido da história, importantes* etc. Assim, pode-se com igual razão dizer que a ação política é baseada na história, e que a compreensão dessa ação é compreensão histórica, e *inversamente*.

A existência de histórias particulares (história do direito, da economia, da arte, da literatura etc.) não constitui uma dificuldade para nossa tese geral. As que se referem a certos aspectos da ação política entram imediatamente no caso geral (cf. *supra*, § 4); algumas outras, é verdade, ocupam-se de objetos que não são históricos em si mesmos (um teore-

ma matemático, uma vez descoberto, é verdadeiro independentemente de qualquer relação com o tempo; uma obra de arte é, pelo menos em princípio, compreensível em qualquer momento). Mas nem por isso esses objetos deixam de pertencer à história, pois o que é válido sem relação imediata ao tempo entrou, na sua intemporalidade, num determinado momento do tempo, e não teria deixado marcas se não tivesse sido recebido pelos homens de uma determinada época, homens em vias de formar-se e formados por esse intemporal na sua vida agente no tempo. Uma ciência, uma obra de arte, um sistema filosófico não sobrevivem a não ser que tenham agido sobre os homens, vale dizer, modificado o seu modo de agir. As histórias particulares não se compreendem na sua verdade senão como aspectos da história una.

2. Segue-se daí que o problema do historicismo é um falso problema. Todo acontecimento histórico tem lugar no tempo da história, e todos os acontecimentos são históricos. Daí não decorre que o que se produz no tempo seja da ordem do tempo: o teorema de Pitágoras foi descoberto num certo momento, sem que esse momento tenha a menor relação com a validez do teorema. Mas o fato de a descoberta ter sido feita em determinado momento é de grande importância, não para o teorema, mas para a compreensão da sua época. Qualquer que tenha sido esse momento (ou esses momentos), o conteúdo da descoberta permanece o mesmo (caso contrário não se trataria do teorema de Pitágoras); mas não se segue daí que essa descoberta poderia ser feita em qualquer momento. Mais ainda, pode-se facilmente imaginar que um indivíduo a tenha feito sem ter conseguido que seus contemporâneos compreendessem a sua natureza e o seu alcance, mas nesse caso não teria havido descoberta para nós, dado que, por definição, não teríamos conhecimento dela. O historicismo reduz-se assim à afirmação de que o sucesso desempenha um papel decisivo na história, o que é exato e uma banalidade. Ora, frequentemente pretende-se deduzir daí a relatividade de todas as verdades e fundar sobre essa relatividade uma espécie de ceticismo (da reflexão, pois na sua vida os partidários dessa doutrina comportam-se exatamente como seus adversários, tomam posição em política, pregam tal decisão de preferência a tal outra, declaram inadmissíveis certas ações, não duvidam de modo algum

da ciência de sua época, em poucas palavras, supõem praticamente que existe um sentido no que eles fazem). O historicismo torna-se, então, absurdo: toda verdade particular (isso vale igualmente para todo valor particular) é relativa, dado que só tem sentido com relação a um sistema (uma "axiomática") no interior do qual se situa. Daí decorre, entretanto, precisamente no "sistema" historicista, que a escolha entre os diferentes sistemas não é livre, mas depende da história, a qual é o que é, e é compreensível na sua realidade una e única, segundo o próprio historicismo. Nós não insistiremos sobre o fato de que o historicismo, ao propor o ceticismo como verdade absoluta, expõe-se à mais antiga das refutações e à qual sucumbe todo ceticismo que não renuncia ao discurso e à ação, o que não é o caso do historicismo: ele afirma que não se pode afirmar nada.

3. Uma última ambiguidade, na verdade inevitável e já mencionada, provém de que a palavra *política* tomou, no uso pós-antigo, várias significações que em parte implicam-se, em parte excluem-se. Ao sentido definido acima, acrescentam-se o que lhe dá o historiador ("a política de Richelieu" = os fins e os procedimentos de Richelieu), e o que a palavra possui na linguagem corrente, a saber, as decisões de ordem técnica que, numa situação, cuja saída ainda não está determinada, os homens políticos e os partidos propõem. Estes dois últimos sentidos distinguem-se pelo fato de o historiador, no primeiro caso, ser capaz de reconstruir "a política" de uma personagem do passado a partir dos resultados obtidos. Uma determinada ação é justificada (politicamente e/ou[4] moralmente) pelo sucesso alcançado, ao qual estava destinada, a menos que se disponha de provas do contrário, enquanto a ação proposta num presente ainda não passado, em vista de um futuro ainda não determinado, exige a adesão (ou a recusa) do espectador que, desse modo, jamais poderá permanecer como puro espectador: mesmo que fundado em razões de ordem técnica, o seu juízo reduz-se, em última instância, a uma adesão a certos valores ao mesmo tempo históricos e morais (todo empreendimento pode ser tentado desde que

4. Usamos e/ou (do inglês *and/or*) para indicar que dois termos, *a* e *b*, assim ligados devem ser tomados tanto unidos como separados: seja *a* e *b*, seja *a* ou *b*.

se esteja disposto a pagar o seu preço, o qual, no limite, pode ser o desaparecimento do indivíduo ou do grupo). A discriminação expressa dos três sentidos do termo *política*, sobretudo dos dois sentidos de "filosofia política" e de "política atual", nem sempre será possível; entretanto, é pouco provável que confusões relativamente graves possam resultar daí.

6. *A política, sendo parte da filosofia (como explicitação de uma categoria da filosofia), tal como nos propomos tratar aqui, situa-se no plano do universal concreto da história.*

A política foi amiúde considerada do ponto de vista do indivíduo vivendo no Estado. Tal visão, depois que o cristianismo levou a admitir a tese antiga segundo a qual o indivíduo humano é valor absoluto, autor e termo de toda ação razoavelmente justificada, determina efetivamente o ponto de partida da teoria política moderna. Mas ela fornece apenas o ponto de partida, não mostrando nem a rota nem o ponto de chegada no concreto. Ao contrário, admitida como fundamento positivo da política (em vez de ser considerada como indicando os limites de toda política razoável), esta visão torna impossível a compreensão da realidade política. A política, nesse caso, torna-se a teoria dos direitos do indivíduo, que é então apresentado — e se concebe a si mesmo — como ameaçado pelas *ingerências* do Estado, e o problema da política parece reduzir-se a fixar limites à ação do Estado.

Não se encontrará facilmente uma teoria mais apta para impedir, por sua própria existência, a realização do fim que ela se propõe e que é a compreensão da realidade política. O Estado, sendo apresentado como organização violenta e em luta com os direitos imprescritíveis do indivíduo, é levado a tornar-se o que se lhe reprova, pois o cidadão se desinteressará da ação política *positiva*, tanto mais profundamente quanto mais sinceramente aderir ao grande princípio: todas as revoluções morais conduziram à tirania porque, guiadas exclusivamente pelo desejo de destruir o que era injusto, amiúde objetivamente injusto com relação à consciência moral e histórica da época, foram incapazes de reconhecer e manter (ou realizar) o que era necessário para a vida do

Estado. Desse modo as revoluções morais libertaram de todo entrave que não fosse técnico, não o indivíduo moral, mas a tecnicidade da vida política, e a *imoralidade* da vida política foi obra sua, muito mais que dos que elas combatiam e que, ordinariamente, não eram seres amorais ou imorais, mas retardatários que aderiam a uma moral e uma técnica política superadas. Os *ideais* e os *princípios eternos*, cujo papel é essencial em política e para a compreensão da política, são frequentemente empregados para desvalorizar *toda* realização positiva. Com efeito, nenhuma realização está à sua altura, porque nunca a totalidade dos cidadãos está à sua altura; mas como, por outro lado, seus adeptos querem a *realização* da justiça, da igualdade, da dignidade humana etc., a sua crítica a toda realização efetiva é um juízo contra eles, mais que uma condenação das realizações (sempre insuficientes). Os princípios puros acabam por assemelhar-se a uma teoria técnica que se recusasse definitivamente a construir uma máquina porque toda máquina inferior em rendimento ao *perpetuum mobile* não lhe pareceria digna de ser construída. É verdade que toda máquina real deve ser apreciada com relação ao rendimento ideal do *perpetuum mobile*, e é verdade que existem máquinas relativamente más e outras relativamente boas. Porém, o sonho do *perpetuum mobile* não estimula o trabalho; antes, conduz a um desespero confortável que deixa total liberdade aos técnicos enquanto tais, tanto aos mais temíveis quanto aos melhores, mesmo ostentando desprezo por uns e por outros.

Importa, pois, repetir que a política compreende-se do ponto de vista da ação universal histórica, não do ponto de vista do indivíduo que critica, certa ou erradamente, uma ação que ele pressupõe universal e histórica na sua própria crítica, sem, contudo, querer assumi-la, nem sequer no seu pensamento ou na sua imaginação. Noutros termos, a política só se compreende do ponto de vista de quem age, do ponto de vista do governo.

Razões históricas (sobre as quais voltaremos) facilitam a interpretação desta tese como significando que todo governo seria justificado enquanto tal. Não é isso que ela quer dizer. O que acabamos de chamar de princípios constitui, ao contrário, o critério do valor e da validez dos atos políticos concretos, critério que permite julgá-los e, se for o caso,

condená-los. Mas julgamento e condenação devem visar aos atos na sua especificidade política: a ação errônea, má, condenável, de tal governo é julgada com relação à ação universal correta, louvável, boa. Voltaremos sobre este ponto mais pormenorizadamente. Por ora basta dizer que o indivíduo razoável e livre é efetivamente quem dá sentido a toda política, mas a política, por essa razão, não é menos *sui generis* e *sui juris*, e só se compreende em si mesma, embora, em si mesma, ela remeta à moral e aos princípios. Mostrar claramente essas relações será um dos nossos principais objetivos. Mas desde já é preciso notar que o protesto da individualidade contra o universal da ação política — não contra o que pode haver de não universal numa ação que pretende ser tal — não diz nada sobre o valor do universal concreto da política histórica. Ela só dá alguma indicação sobre o crítico da política. É, sem dúvida, difícil ao indivíduo superar sua própria individualidade biográfica na direção do universal. Eis a razão pela qual é tão grande a tentação de repousar confortavelmente numa consciência moral pura, mas puramente negativa, tentação que é maior por ser sempre incompleta aquela superação. Ademais, essa superação nem sequer é exigida de todo indivíduo: o fato é que o Estado não supõe esta superação em cada um dos seus cidadãos, pelo menos não enquanto superação livre e refletida. Mas na ausência dessa superação livre e refletida o indivíduo, mesmo sendo "universalizado", por assim dizer, inconscientemente, enquanto cidadão, perde a possibilidade de falar razoavelmente de política; e se ele, contudo, obstina-se em fazê-lo cai na tagarelice irresponsável e transforma-se facilmente na revolta da qual falamos acima, que acaba entregando o poder ao que ela mais detesta.

7. *A política, pela sua imediata situação no plano do universal concreto, exige que o indivíduo a pense nesse plano. Consequentemente, o indivíduo tem o direito de exigir da teoria o acesso a esse plano, que não é o seu: enquanto indivíduo, ele poderá sempre manter-se no universal negativo da moral formal.*

O indivíduo não se situa imediatamente no plano do universal concreto da política. Ao contrário, ele se vê em oposição à realidade

política que a ele se impõe: se, enquanto cidadão, ele é universalizado, é sob a forma de uma coerção exterior e injustificada que tal fato lhe aparece. A política (enquanto teoria) exige que o indivíduo compreenda a realidade histórica e política tal como ela é em si mesma; mas para ser acessível e aceitável pelo indivíduo ela deve partir da moral. Pois, para o indivíduo, a moral é primeira na ordem do conhecimento, justamente porque a política o é na ordem da realidade. Assim, toda reflexão filosófica sobre a política tem sua origem na reflexão moral. E, historicamente, o judeu-cristianismo, o pensamento socrático, as teorias dos legistas romanos, para só citar as principais fontes do pensamento moderno, opõem ao que é o que deve ser, ao direito positivo a justiça, à realidade social e histórica o que é bem em si mesmo, segundo a vontade divina, de acordo com a natureza.

O homem que vive na certeza de seu mundo pode ter pensamentos, mas não pensa. Ele sabe o que é essencial e o que não tem importância na sua vida e na vida da comunidade; ele pode distinguir entre felicidade e desgraça, entre acidentes favoráveis e desfavoráveis; assim como tudo o que lhe acontece possui um sentido aos seus olhos, e ele nunca é abandonado a si mesmo como se devesse reconstruir um mundo a partir de si mesmo, como o único fundamento possível. Ele possui uma moral, vale dizer, vive segundo certas regras. Essas regras existem, ele não tem de estabelecê-las e justificá-las; ele não possui uma *teoria* moral.

Só depois da destruição desse mundo da satisfação sempre garantida (se não sempre dada), em que tudo é aceito porque nele tudo é sensato, é que o indivíduo põe-se a pensar e refletir, a não ser que por um trabalho embrutecedor, um tratamento desumano, uma pobreza extrema, seja privado de toda possibilidade material de pensar; ou então põe-se a pensar e refletir depois de ter o seu mundo posto em questão pelo contato com outros mundos aos quais, pelo seu inegável poder, não pode recusar o título de humanos. Então ele compreende o mundo, no qual agora vive de modo precário (ou que já perdeu), como uma possibilidade entre outras em princípio inumeráveis, e vê-se obrigado a *escolher* uma via, um objetivo, um sentido, uma orientação. Assim nasce a filosofia, uma filosofia ainda inconsciente, no sentido de

que não compreende nem pode compreender sua própria natureza. Mas, de fato, o indivíduo aí põe suas questões de maneira universal e exige respostas universais, isto é, válidas para qualquer indivíduo, a qualquer momento histórico, em qualquer situação: suas respostas só podem ser negativas, pois trata-se de eliminar tudo o que só tem sentido num mundo histórico determinado, em tais circunstâncias, para tal forma de vida. É a pura forma da universalidade que se torna o critério de todas as ações para uma reflexão sobre as ações possíveis de um indivíduo que quer ser universal, vale dizer, moral.

Foi necessário o trabalho de mais de vinte séculos antes que esse princípio da moral fosse enunciado na sua pureza por Kant: o indivíduo só pode considerar uma ação moralmente boa se ela procede exclusivamente de uma regra universalizável, se a máxima que a inspira não produz nem contradição nem absurdo quando transformada em regra a ser seguida por todos os homens, em todas as circunstâncias nas quais a mesma ação pode ser visada. A vontade moral é vontade razoável, não tendência natural, do indivíduo que quer ser universal. Ser moral é determinar-se exclusivamente pela razão, agir unicamente por respeito à lei da razão.

Ora, o indivíduo nunca é universal, ele apenas *quer* sê-lo. A moral não é para ele princípio de ação positiva, e o respeito da humanidade em si mesmo e em todo homem limita-se a uma reflexão sobre a ação a evitar. A ação positiva, por consequência, encontrará seu impulso no que há de mais individual no indivíduo, no que há de mais particular em seu mundo. Os impulsos agentes, ocultos à reflexão moral, são do domínio do que não é universal, têm a sua origem no *mal radical*: o princípio moral é aplicado ao outro desse princípio, a uma matéria que ele não pode compreender, muito menos produzir. E, como a subjetividade empírica tem origem nessa matéria, o homem que quer ser moral nunca estará seguro da moralidade dos seus atos positivos. É certo que ele evitará o ato imoral. Mas como saberá que o ato realizado em conformidade com a moral procedeu, quanto à sua inspiração, de uma máxima moral? Como saberá se agiu por respeito à lei, e não por medo das consequências, por cálculo interessado, seguindo a sua natureza empírica? Ele pode querer o bem, mas nunca saberá se sua vontade foi boa.

Portanto, a responsabilidade moral, da qual a liberdade é apenas outro nome, não é da ordem dos fatos. Consequentemente, ela não pode ser *conhecida* da mesma maneira que os objetos das ciências são por elas conhecidos. Ela é *sabida* imediatamente, como fundamento de todo conhecimento dos fatos: os fatos só se revelam à pergunta do ser livre. Não há fatos para um fato[5]. Do mesmo modo, nenhum fato pode fazer duvidar da liberdade. Mas precisamente porque não é da ordem dos fatos ela também não aparece no mundo dos fatos. Todo ato real, mesmo o do homem moral, é condicionado porquanto conhecido. Eu posso saber que um ato que procede de uma máxima errônea não é livre; mas nunca saberei se o ato foi inspirado só pela razão. Todo ato que aparece é condicionado: o termo *aparecer* indica exatamente isso. A moral, contudo, é *verdadeira*; mas a sua origem está unicamente na *liberdade*, presente como *vontade de razão* e de *universalidade*.

É imediatamente evidente que, à luz do princípio dessa moral da universalidade, é possível propor um fim à ação política: o advento de um mundo no qual a razão inspire todos os seres humanos. Entretanto, esse princípio não permite à política conceber os meios requeridos para alcançar esse fim. É certo que se pode rejeitar um determinado meio proposto como incompatível com a possibilidade de realizar aquele fim, a saber, qualquer meio cujo emprego impediria a educação dos homens à razão. Mas daí não decorre nada de positivo, ao contrário. Os homens não são razoáveis. Isso é pressuposto pela própria teoria: não se proporia como fim da história a realização da razão se a história presente já fosse razoável, se, noutros termos, todos os homens sem exceção, ou com um número desprezível de exceções (patológicas, nesse caso), só obedecessem à lei moral e se comportassem segundo máximas universalizáveis. Os meios empregados para a sua educação à razão não poderiam, portanto, ser razoáveis no sentido da pura universalidade: a educação é determinada tanto pelo caráter do discípulo como pelos objetivos do mestre, cujos métodos devem ser apropriados à natureza daqueles aos quais ele se dirige. Um educador onis-

5. Cf. LP, cap. X.

ciente e absolutamente razoável deveria, além do mais, ser onipotente e servir-se da sua onipotência para transformar miraculosamente a humanidade, se não quisesse depender, quanto aos seus procedimentos, da situação histórica e do grau de evolução moral dos seus educandos. Se, para que os homens se tornassem razoáveis, fosse suficiente propor em vez de impor a razão, a violência não reinaria mais entre eles há muito tempo. E, contudo, o único procedimento permitido é o da persuasão para quem não quer sacrificar a pureza da sua vontade à utilidade, tal como se define na vida cotidiana.

Nas páginas seguintes analisaremos como esse problema, longe de ser resolvido pela consciência moral pura, pois ele nem é problema para ela, será superado pelo homem que, embora reconhecendo essa consciência, não se identifica com ela. Por ora, do ponto de vista empírico, resulta que a moral será tanto menos capaz de resolver os problemas da política quanto mais pura ela for. Isso não a refuta, ao contrário. Tudo o que foi dito mostra que sem a consciência do problema moral nem sequer se põe o problema filosófico da política. Nem a solidez dos seus fundamentos nem a grandeza da moral são postas em questão. O que se questiona é a sua suficiência no que diz respeito à compreensão positiva da política. Uma filosofia política não se concebe sem a moral, como a caracterizamos acima, e o sentido de toda ação universal é e continua sendo fixado pelo fim que essa moral lhe propõe. Mas é o homem na história que é moral ou imoral, e é no universal concreto do Estado que ele age, e reflete sobre sua ação. Ele começou a agir nesse quadro muito tempo antes de pôr-se a refletir, na perspectiva do universal, sobre sua ação, sobre o bem e o mal, sobre suas máximas, e isso vale tanto para cada indivíduo como para cada grupo humano e para toda a humanidade. Um *bem* e um *mal* existem para o homem, e ele deixa-se guiar por eles muito tempo antes de nascer nele a necessidade de questionar se esse bem é *verdadeiramente* bem e esse *mal*, verdadeiramente mal. A prioridade da política reside nisto: o homem é animal político, vale dizer, ele vive numa comunidade antes de ser indivíduo para si mesmo. Ele só chega a ser indivíduo quando se separa dessa comunidade (ou quando foi dela separado pela força). Ele é *ele mesmo* por oposição, e somente por oposição, ao que

foi quando não era *ele mesmo*, mas um membro da comunidade no meio de todos os outros membros.

Compreende-se (psicologicamente) que o fato dessa separação permaneça na memória, e que se esqueça o que permite, pela sua própria existência, tanto a separação como a vida concreta do indivíduo separado. Compreende-se, pois, que o ato individual em vista da universalidade pura constitua, na consciência do ser moral, o fato fundamental: esse universal da comunidade, universal concreto e relativo (é essa relatividade histórica que justifica o protesto da consciência moral), mesmo negado, constitui a raiz da revolta da consciência moral, que só desse concreto recebe uma existência presente e real, assim como tudo o que ela tem de positivo.

É igualmente compreensível que a reação contra essa falsa consciência — falsa porque insuficiente — chegue ao outro extremo da abstração e não queira mais considerar senão o universal empírico (caso do *cienticismo* apoiado nas ciências sociais), ou rejeite o protesto da consciência moral contra o emprego de meios *tecnicamente* justificados, ou pretensamente tais, em vista de objetivos definidos pelas próprias possibilidades técnicas. Mas nesse caso, como no primeiro, trata-se de uma concepção errônea das relações entre moral e política: a moral não existe e não se realiza senão no plano político (primazia objetiva da política), mas a questão da política razoável não se põe e não recebe uma resposta razoável senão para quem pôs o problema da moral (primazia subjetiva — objetivamente, isto é, universalmente, subjetiva — da moral). A moral supera assim a política, pensando-a e tomando-a problemática, na medida em que a precede na consciência e enquanto o fim da política, que só pode existir para esta consciência, também só é problema para ela; e a política supera a moral na medida em que é só no seu plano que o problema moral surge, pode e deve ser solucionado. Ora, a insuficiência da moral não deve ser demonstrada só por uma *reductio ad absurdum*, pois esta só seria válida aos olhos de quem *já* considera insuficiente toda crítica negativa de ações que a moral formal simplesmente não compreende na sua positividade: o homem moral é perfeitamente capaz de satisfazer-se com sua própria *dignidade* e com suas intenções, mesmo que fossem eternamente ino-

perantes. A consciência subjetiva deve ser conduzida — ela não pode ser forçada — a superar-se, em vista de captar-se como real, compreendendo a realidade da ação histórica.

Será, pois, a partir da moral formal que nossa reflexão chegará à política. Qualquer um, sem dúvida alguma, assumindo qualquer atitude, a não ser que recuse toda e qualquer ação, pode "interessar-se pelos problemas políticos". A política só será problema para quem reconhece a regra da moral universal; mais exatamente: ela não *poderá tornar-se* problema senão para ele, pois ninguém poderia forçá-lo a dar o passo que leva da reflexão moral ao reconhecimento da realidade histórica no que ela tem de positivo (e não somente de imoral). Veremos (não *deduziremos* ou *construiremos*) como se efetua essa passagem, quando ela tem lugar; veremos como o homem moral, sem abandonar a moral, compreende-se vivendo nas condições de um mundo no qual ele mesmo e a moral têm seu lugar; veremos, enfim, de que modo essa condição revela-se, ao mesmo tempo, exigência e possibilidade de uma ação condicionada e livre, ação que, simultaneamente, descobre o sentido já existente e o realiza, transformando o dado a partir das estruturas da realidade, pela recusa do que é insensato diante do sentido já presente. É assim que realidade e problemática da política mostram-se ao homem pensante, não como a revelação de uma sabedoria superior, mas como o que está contido no seu próprio pensamento e na sua própria vida, sob a condição de que esse pensamento se disponha a aceitar o todo da realidade na qual ele está inserido, e à qual, contudo, ele pode negar se bem lhe parecer.

CAPÍTULO 1
A moral

8. *A vontade moral no indivíduo é a ação do indivíduo razoável sobre si mesmo enquanto condicionado.*

O indivíduo moral busca o acordo razoável consigo mesmo (cf. § 7). Ele age sobre si mesmo para que nele coincidam a razão e a vontade empírica. Liberdade e razão são, portanto, idênticas. Com efeito, no plano da moral, a liberdade não é mais que a autodeterminação do indivíduo. Ora, essa autodeterminação só se compreende como determinação da razão à razão, em oposição à determinação passiva (*paixão*) do indivíduo empírico por seus caracteres empíricos. A vontade moral, enquanto vontade universal de universal, só pode querer a si mesma. As vontades empíricas não se determinam, mas são determinadas: eu *me descubro* desejando isso, detestando aquilo. Essas vontades são da ordem dos fatos, não da ordem da moral, da liberdade, da razão. É sobre elas que deve agir a razão, que é vontade livre e vontade de liberdade. Portanto, é somente para a razão que surge o problema da libertação do indivíduo para a liberdade; e é também

com relação a ela que as vontades empíricas mostram-se como atos não livres e determinados.

Estritamente falando, a ação do indivíduo que quer ser moral é ação sobre si mesmo; é no indivíduo que a razão deve prevalecer sobre a paixão, que o universal deve dominar e *informar* o particular: é a sua própria subjetividade que deve ser universalizada. Esse *Eu*, não empírico, cuja tarefa é transformar o *eu* empírico, só se manifesta no seio de um *eu* empírico e só a ele se refere. É verdade que ele é um e único, sendo pura razão e pura universalidade, e, como tal, refere-se a todo *eu* empírico. Mas em cada *eu* é só a ele que se refere, e a luta da liberdade pela liberdade, embora sendo a mesma para todo homem, é a tarefa mais íntima e mais pessoal que pode existir. Todo indivíduo é chamado *à* liberdade, *à* razão, *à* moral, mas pela liberdade, pela razão, pela moral *nele*.

A moral afirma, pois, que todo homem tem em si tudo o que constitui a humanidade do homem. Na verdade, é assim que ela define o homem. O que ela deduz daí resume-se na afirmação de que nunca devo considerar um ser humano como objeto, como coisa manipulável e utilizável; devo respeitar nele a humanidade, tratá-lo como ser razoável. Mas a regra, na medida em que é negativa no mais alto grau, não indica nada sobre o que devo fazer positivamente; pois o positivo está totalmente do lado do empírico: não posso deduzir da regra o modo de agir para respeitar no outro sua liberdade. O homem moral é só, *para si*, e tudo que ele sabe de suas obrigações para com o outro é que ele não tem o direito de impedir o seu próximo de ser *para si* e igualmente só, um *eu* que deve submeter-se à liberdade pela liberdade nele.

Daí decorre a principal dificuldade da moral da razão pura, que leva a consciência ordinária a opor-se à sua aceitação (e à sua compreensão) e protestar constantemente contra a identificação de liberdade e razão. O indivíduo empírico — e o indivíduo é empírico por definição — nela é chamado a considerar-se como matéria a ser transformada. Ora, esse indivíduo, matéria e material da razão prática, busca a satisfação das suas vontades (dos seus desejos), e a moral recusa-lhe precisamente o que ele espera dela. Ele esperava dela um sentido para a sua existência e, graças a esse sentido, a satisfação e o apaziguamento

do que ele sente como sua infelicidade; a moral devia substituir o mundo sensato que ele perdeu. No lugar de um mundo habitável, ela oferece-lhe a esperança de um *reino dos fins* infinitamente distante, um mundo irrealizável *neste* mundo e no qual a satisfação só será assegurada porque o desejo de satisfação nele terá desaparecido; e ela acrescenta que o desejo sentido é mau enquanto tal, e que a busca da satisfação do desejo sentido é o mal moral por excelência.

A objeção, contudo, tem menor alcance do que parece à primeira vista, e pode-se-lhe conceder muito do que afirma sem que por isso ela se tome decisiva. Admitir-se-á que nenhum homem é obrigado a pôr-se questões morais, mais ainda, que o aparecimento dessas questões pode ser o sinal de certa fraqueza moral, da comunidade ou do indivíduo: um homem que se pergunta seriamente se tem o direito de roubar é, como regra geral, um indivíduo pouco recomendável, pois este problema não se põe para o homem honesto. Nenhum homem pode ser forçado a agir moralmente (no sentido que aqui se dá ao termo); as instituições políticas existem para fazer que os homens ajam segundo a moral, não para ocuparem-se da consciência moral dos indivíduos. O homem pode, se quiser, até mesmo recusar a moral e abandonar-se à violência. A decisão pela moral (como a decisão pela razão e pela filosofia) é uma decisão livre num sentido mais profundo do que o sentido da palavra liberdade no seio da moral, pois essa decisão não se justifica senão *a posteriori*, depois da escolha da razão: a ideia de uma justificação pressupõe a opção pela razão. Mas o importante é que, depois que o homem optou pela razão, o princípio da moral (que é o princípio moral, sendo o princípio da vontade razoável) está absolutamente fundado. O arbítrio, para empregar o termo tradicional que designa a vontade empírica, pode recusar a moral, e esta é a verdade da objeção. Ele não pode refutá-la, pois toda refutação e toda demonstração referem-se à razão e permanecem inacessíveis ao arbítrio como consequência da sua própria decisão[1].

Mas a objeção tem a sua verdade (que ela mesma não quer nem pode compreender): a consciência moral deve admitir que não está

1. Cf. LP, *Introduction*, p. 56 ss.

sozinha. Ela pode estar segura da sua posição e do fundamento do seu direito, pois é ela quem funda o próprio conceito do direito. Ela pode exigir que todo ponto de vista a partir do qual ela aparece como subordinada e, nesse sentido, abstrata seja legitimado mostrando-se como ponto de chegada do próprio caminho da consciência moral. Mas ela deve examinar qualquer outra tese que pretenda englobá-la.

Isso não significa que o valor absoluto da subjetividade que, como tal, quer ser universal não deva ser reconhecido objetivamente: é preciso que ela o seja antes que os limites da validez do seu princípio possam ser evidenciados, pois, como foi dito acima, é só para essa consciência que a política aparece como problema. Mas é impensável que de início a política lhe apareça sob outro aspecto que não seja o da exterioridade, sob o aspecto daquilo que não é consciência, mas fato, não é liberdade, mas condição, não é razão, mas dado desrazoável ou, pelo menos, a-razoável. A exigência de um mundo humano só pode nascer de uma consciência que começou por não se aceitar tal como *se encontra* no seu mundo determinado.

Mas, se é só assim que ela pode nascer, nada garante que essa condição necessária seja suficiente. Ao contrário, o homem moral se defenderá facilmente apoiando-se na sua *dignidade*, e o *respeito pela lei moral*, a subordinação de todo o seu ser empírico às exigências do *dever*, fará que o estado do mundo empírico só lhe interesse indiretamente. Em que mundo ele não poderia preservar sua dignidade ou cumprir o seu dever, desde que — e ele cumprirá de bom grado essa condição — esteja pronto a sacrificar sua vida ao seu dever? É certo que ele deseja que o Bem seja realizado e que todo homem seja moral; mas só pode desejá-lo e, para realizar esse objetivo, não tem o direito de agir à maneira do mundo, pois cairia necessariamente nessas considerações de utilidade das quais deve afastar-se, dado que não considera os resultados, mas as máximas das ações. Ele pode, deve esperar o advento do reino dos fins, mas deve contentar-se com essa espera e saber que ela não terá fim enquanto durar o tempo das coisas empíricas. Ele pode postular, na e por sua fé, que os acontecimentos deste tempo recebam seu sentido na eternidade. Quanto ao resto, ele fugirá do absurdo de uma consciência em contradição consigo mesma.

Essa posição é inexpugnável porque fundada numa categoria do discurso universal. Porém, não é insuperável e foi, efetivamente, superada, a partir dela mesma. Mostraremos essa superação da subjetividade que quer ser universal, pela subjetividade que reconhece a universalidade presente na história dos homens, nessa história que faz os homens e que é feita por eles, como objetivação em devir da subjetividade. A objeção da subjetividade empírica não refuta a moral pura, mas mostra limites que ela mesma ignora.

9. *A ação do homem que quer agir sobre si mesmo segundo a razão-liberdade é, ao mesmo tempo, ação no mundo e sobre o mundo.*

A ação moral é ação do ser razoável que quer pôr-se de acordo consigo mesmo. Ora, essa vontade de acordo é em si mesma o reconhecimento do desacordo e da desrazão de um ser moral-imoral: ele é moral porque é imoral, e, se não tivesse mais paixões a combater, a sua moral seria inoperante. A meta da moral não é só infinitamente distante; até mesmo a ideia de que ela seja alcançada é contraditória, dado que a dignidade do homem está na resistência razoável aos impulsos sensíveis das suas ações: o homem perfeitamente moral seria sem dignidade, pois não teria ocasião de querer, contra seu eu empírico, a liberdade na razão. O mal é o fundamento do bem.

Nas suas relações com o mundo, o indivíduo moral encontra-se diante da necessidade de escolher entre dois males de igual grandeza. Por um lado, ele poderá declarar que toda ação é desprovida de valor enquanto ação, e contentar-se com a busca e a apreciação do valor da máxima que inspirou essa ação. Nesse caso ele impede-se de colaborar para a realização daquele reino dos fins que, contudo, é o único que lhe poderia satisfazer, pois ele é, ao mesmo tempo, ser razoável e indivíduo vivente que não pode deixar de agir: só o reino dos fins poderia garantir-lhe as condições de eficácia à ação inspirada por máximas morais, eficácia à qual ele pode e deve aspirar. Por outro lado, ele poderá decidir-se pela ação em vista do bem, e nesse caso não poderia guiar-se pela moralidade das máximas: pois essa moralidade consistirá, então, só na ausência de contradição entre as máximas. Enquanto a dignidade

do homem não for negada, um sistema de máximas não contraditórias é sempre moralmente possível a partir de qualquer uma das máximas empíricas do mundo, desde que se aceite transformar as outras máximas consequentemente: para qualquer ação encontrar-se-á uma justificação desde que outras ações sejam declaradas injustificadas, e a ação não será dirigida pela vontade de razão e de liberdade, mas por um impulso sensível qualquer, que seja minimamente consciente de si e suficientemente forte para submeter a si todos os outros móveis.

Nem por isso o indivíduo moral será obrigado a abandonar o plano da sua reflexão. Ele poderá perfeitamente aceitar o que será um mal aos seus olhos, mas um mal que ele poderá considerar inevitável. Ele libertar-se-á da preocupação com o reino dos fins e remeter-se-á a Deus, ou à História, ou ao Destino, e resignar-se-á a agir da melhor maneira possível, mesmo sabendo que esse *melhor* não será, certamente, o *bem*. Ele nunca será *forçado* a abandonar sua posição: não é culpa (moral) sua se o homem nasceu imperfeito, se nele o bem nasce do mal, se o mundo é feito de tal modo que nele os fins últimos não podem se realizar. Como já dissemos, a moral pura não seria refutada, e qualquer argumento que se usasse para convencer seus adeptos seria sem valor aos seus olhos, pois toda objeção parecer-lhes-ia negar o princípio da moral, a pura razão da pura moral na pura universalidade, e apoiar-se-ia necessariamente sobre considerações tiradas ou de uma reflexão sobre as consequências das ações ou de uma reflexão sobre os dados empíricos do eu agente, não sobre a pura razão do *Eu* que julga.

Todavia, o mundo, por assim dizer, irrompe na solidão do sujeito moral e impede que ele se pacifique no esquecimento da realidade comum, a realidade da ação e das consequências. Dado que o indivíduo sabe que é mau, mau para poder ser moral, ele sabe igualmente que a ação sobre si mesmo lhe é prescrita. Ora, essa ação sobre si mesmo só pode efetuar-se no contexto da sua vida com os outros: é seu dever principal respeitar em todo ser humano a razão, e respeitá-la em si mesmo, repeitando-a nos outros. Mesmo que a sua preocupação exclusiva seja com a moralidade das máximas, estas só se desenham no momento de agir no mundo dos homens. Ele pode negligenciar as consequências dos seus atos, mas não pode esquecer que elas existem e

que ele não tem o direito de querer algumas delas como, por exemplo, as que transformariam os outros em coisas. Moralmente negligenciáveis porque independentes da sua vontade, os resultados reais das suas decisões não devem determiná-lo na sua escolha; mas também não podem deixar de preocupá-lo, pois a própria máxima é julgada do ponto de vista das suas consequências, que são tais, sem dúvida, para um mundo possível, mas que são sempre consequências. O indivíduo moral não pode ser *forçado* a querer influir sobre o curso do mundo; ele pode contentar-se com refletir sobre o mal radical em si mesmo e no mundo. Mas ele *pode* também decidir-se a levar a sério o mundo da ação real sem, por isso, ser obrigado a abandonar o critério (negativo, mas realmente agente nele) da universalidade da liberdade razoável (ou da liberdade da razão universal). A regra negativa, então, negará o mal, mas para tirar dele o bem.

10. ***O indivíduo que quer viver moralmente, e não apenas se compreender e julgar segundo a moral, agirá em vista da realização do objetivo da moral. Toda ação será julgada segundo suas máximas; porém essas máximas não serão mais somente conciliáveis entre si, mas deverão ser conciliáveis com a ideia da realização progressiva do reino dos fins no mundo.***

Se a moral se autocompreende como teoria da ação não só moralmente irrepreensível, mas positivamente válida no mundo, o homem moral agirá doravante sobre si mesmo, a fim de agir bem no mundo. Assim efetua-se a passagem da reflexão sobre a forma da moralidade das ações à reflexão sobre a própria ação.

Trata-se, com efeito, de uma passagem da reflexão, realizada inteiramente no interior da reflexão. Mas ela não nasce espontaneamente da reflexão: é preciso que o homem, vivendo na reflexão, ou melhor, falando e pensando como se vivesse na pura reflexão moral, aceite reconhecer como sensata a realidade sobre a qual sua reflexão se exerce. Nada pode forçá-lo a isso nem obrigá-lo a levar a sério a ação (por oposição à máxima da sua intenção). Mas o fato — irredutível aos seus próprios olhos — é que ele não é pura consciência, possui um caráter

determinado, suas máximas formulam-se no mundo empírico e por ocasião de condições existentes neste mundo. Se insiste em manter-se na pura consciência moral, noutros termos, se renuncia à ação porque ela é sem valor, ou se, ao contrário, justifica (mas com uma justificação empírica que ele sabe ser injustificável diante do tribunal da razão) qualquer ação ou, mais exatamente, qualquer sistema formalmente coerente de máximas empíricas (históricas), o seu destino de indivíduo que vive no mundo empírico dos homens vai, como se diz habitualmente, dar-lhe o que pensar. Pois optando pela primeira possibilidade ele separa-se de toda comunidade concreta, enquanto optando arbitrariamente por um sistema de máximas empíricas ele expõe-se ao perigo extremamente real de ter de lutar contra os que aderem a outros sistemas do mesmo tipo, dos quais cada um é coerente e, contudo, todos estão em contradição uns com os outros. Segundo a linguagem comum, ele será *louco* no primeiro caso, *criminoso* no segundo, a menos que, assumindo esta última atitude, escolhesse seguir os costumes do mundo e renunciasse a toda moral, mesmo à simples coerência formal das máximas, vale dizer, escolhesse considerar-se absolutamente desprezível do ponto de vista da moral, que ele teria renegado nos seus atos, mas não no seu pensamento.

Se recusa a escolha entre o papel do louco e o do criminoso, o homem moral pode sempre considerar o mundo como o lugar do mal e da desrazão; mas esse mal e essa desrazão serão agora estruturados: os que o julgam louco ou criminoso aderem de fato a um *sistema* de máximas. Se esse sistema é coerente ou não, ele tentará compreender na verdade para julgar com razão. Porém, voltando-se para esse sistema empírico existente, o filósofo deixa de se ver como fundador de toda moral *possível*: ele transforma-se em juiz de uma moral da qual reconhece a realidade e a força agente.

As ações segundo essa moral real serão julgadas de acordo com as suas máximas: elas contribuem ou não, nos casos concretos, para a realização do bem deste mundo (bem que define o sistema de suas máximas)? O filósofo continuará exigindo de si mesmo obrigações maiores e de outra natureza, mas admitirá que, para começar, só poderá exigir dos outros a observação das regras existentes e reconhecidas por eles, o

respeito pela *legalidade*. Ele também não concederá aos outros o direito de exigir mais dele mesmo, embora ele se imponha obrigações maiores e mais profundas.

Se quero viver no mundo sem ser louco ou criminoso, a moral, para ser praticável, exige que eu aja segundo a lei concreta da minha comunidade. Entretanto, ela só pode exigir isto na medida em que a lei positiva não contradiz o princípio da moral pura. A importância dessa condição limitativa é evidente. Enquanto a legalidade, a lei positiva da comunidade, representar apenas a exigência de uma força superior à minha, eu obedecerei porque sou forçado a isso; no limite, poderei até escolher, opondo-me a essa lei, o papel e o destino do louco ou do criminoso diante dessa lei. A obediência só é exigível *moralmente*, como adesão livre e razoável, se a lei corresponde ao princípio da moral, vale dizer, não o contradiz. Mas, por importante que seja esta restrição, ela é apenas uma restrição: para poder influir na vida dos homens, a universalidade da moral deve assumir a forma de particularização histórica. Para agir não basta conhecer a *forma pura* de um sistema legal que não esteja em contradição com o princípio da moral. Trata-se aqui de conduzir à não contradição, em si mesmo e com o princípio da moral, o sistema histórico que constitui a comunidade.

Antecipamos aqui um ponto sobre o qual voltaremos: a constatação de um desacordo entre direito histórico e razão não dá ao filósofo (ao filósofo da reflexão) um *direito* à revolta. O direito do indivíduo é definido pelo sistema positivo existente, e nenhum sistema pode admitir sua própria negação: um direito à revolta seria o direito positivo à desobediência ao direito positivo. O cidadão, o homem que vive segundo a legalidade e exige que os outros façam o mesmo, é obrigado a obedecer. É verdade que o princípio da obediência não justifica automaticamente qualquer sistema legal *diante da moral*; mas o filósofo, enquanto cidadão, só pode tirar daí o direito *moral* de *falar* em favor de um sistema mais conforme com o princípio da universalidade — e só poderá exercer esse direito moral enquanto o seu discurso não for declarado ação sediciosa pelas autoridades legais. Nesse caso ele se calará. Mas, mesmo calando-se, ele trabalhará para tornar-se mais digno de uma legalidade melhor, agindo como se um direito positivo mais ver-

dadeiro do ponto de vista da moral já estivesse em vigor: ele padecerá o que é moralmente injusto e não se aproveitará da injustiça existente. Assim como Sócrates, ele aceitará o que o mundo lhe impõe e não aceitará servir-se do que este mundo contém de injustiça. Ele pode ser impedido de lutar, ainda que só por meio do seu discurso, contra o mal de uma lei positiva que faz do homem (ou de uma parte dos homens) uma *coisa* utilizável para fins que são simplesmente *dados* na história mundana. Ele pode até renunciar a essa luta porque, lutando, opor-se-ia ao universal empírico da lei histórica que, enquanto lei, contrastando com o arbítrio do indivíduo, é universal, positiva e boa, embora injusta e insuficiente em si mesma. Mas ele não obedecerá, mesmo que lhe custe a vida, a uma ordem que faça dele o autor ou o cúmplice de uma ação contrária à realização do verdadeiro universal. Ele se calará se for o caso, não mentirá em hipótese alguma; pois ele pode renunciar a cumprir um ato que lhe pareça bom segundo sua opinião maduramente refletida, mas sempre empírica, quando a sua opinião entrar em conflito com a dos guardiães desse universal relativo que é a legalidade, e desse primeiro bem que constitui a ordem pública. Ele não quereria, mentindo, entrar em contradição com o bem, pois essa mentira não só não aumentaria, mas reduziria a quantidade de bem no mundo histórico, bem que consiste no mundo do discurso universal, mundo da comunicação razoável dos indivíduos mutuamente respeitosos da razão em cada um e confiantes nela.

O direito positivo pode, pois, ser injusto, e o homem moral pode conhecer essa injustiça e indicar em que ela consiste. Mas a sua ação, positivamente, será discurso, e sua revolta será recusa passiva e sacrifício da própria existência no altar da razão espezinhada pela história.

11. *A moral dá origem à concepção de um direito universal, de um direito natural.*

Chama-se direito natural aquele ao qual o filósofo submete-se, mesmo sem ser obrigado a isso pelo direito positivo: ele quer agir para contribuir para a realização do universal razoável, da razão universal. Ele tratará como seres razoáveis e, portanto, iguais todos com os quais

se relaciona. Nesse sentido, aquele a quem o direito positivo qualifica de escravo é o igual do cidadão livre; o imperador espera da filosofia o mesmo socorro que o homem carente, sofredor e oprimido; o dever diante do fraco, incapaz de exigir o que lhe é devido, é o mesmo diante de quem possui a força para vingar-se da menor afronta: se uma diferença existe entre eles, é que o infeliz conhece sua situação melhor que o grande e, nesse sentido, é superior a ele. O filósofo moral, a partir do momento em que compreendeu que deve agir e que age, mesmo que tente abster-se de qualquer ação, se quer que a moral reine neste mundo, busca uma regra de conduta no mundo e para o mundo. Ele considera-se igual a todos os homens, todos os homens iguais a si e entre si. A lei da comunidade é moralmente válida porquanto não entra em contradição com esse princípio.

Certa ironia com relação aos seus próprios conceitos leva o filósofo mais além: ele quer ser igual a todos — e essa vontade o distingue de todos; ele quer ser (e quer que todo homem seja) *de fato* o que o homem, todo homem, é de *direito* segundo a moral, mas isso não corresponde de modo algum à vontade de todos. Para reencontrar-se com os outros, ele deverá reconhecer-se igual a eles, exatamente no que eles têm de imoral. Só o reconhecimento do fracasso das suas pretensões a uma vida pura é que lhe permitirá realizar a moral. Ora, esse paradoxo, que acaba freando o seu impulso para a ação entre os homens e sobre eles, significa que no plano da vida ele é sempre igual a todos e só o seu pensamento o separa deles. Ele certamente quer modificar sua individualidade empírica, não razoável, passional, violenta; mas a sua é apenas uma vontade de indivíduo empírico, mesmo que ela queira a vontade pura, e o filósofo moral, como dizem os estoicos, está em busca da sabedoria, mas não é sábio. Ele, como os outros, submete-se à lei existente. Os outros são desrazoáveis e têm necessidade da lei, a sua situação não difere da deles. O seu combate consigo mesmo trava-se em todo homem. Ele é o único a ter consciência disso; mas o conteúdo dessa consciência é o que, inconsciente, existe e age em todos os outros. Ele aceita a lei, os outros a padecem; mas é a mesma lei e é o mesmo conflito entre o universal concreto e a individualidade determinada.

Noutros termos, o homem moral descobre que a lei *moral* deve informar uma lei *positiva*: a libertação do homem, de todo homem, deve realizar-se no mundo se a vida moral e razoável não deve ser um simples sonho. O filósofo será igual a todos, quando todos forem seus iguais em razão. É preciso, pois, que o mundo obedeça a um sistema de leis que não decorra só das circunstâncias particulares da história dessa comunidade, das forças ou das fraquezas dos indivíduos e dos grupos, e que, contudo, não seja puramente formal, sem conteúdo.

Esse sistema de leis será, concretamente, um *sistema* de leis, de máximas empíricas fornecidas pela história, mas que responde a condições não históricas. A sua condição, abstrata e geral, será a seguinte: é preciso que em cada comunidade exista um sistema de leis positivas que não seja: *a)* nem contraditório em si mesmo, *b)* nem esteja em contradição com o princípio da moral, o princípio da igualdade dos seres razoáveis e livres. Recusar obediência a uma lei positiva por outras razões senão as procedentes da contradição entre ela e uma outra lei positiva, ou entre ela e o princípio da moral, é renunciar ao título de ser razoável e livre. O homem deve submeter-se à lei positiva dentro dos limites da lei natural. E é *justo* (segundo a lei natural, a lei da razão — e o justo só é problema para a razão) que quem não se submete seja submetido pelos que se submetem, com relação aos quais é caracterizado como animal, no mínimo útil, normalmente perigoso.

12. ***O princípio da igualdade, que constitui o fundamento do direito natural e exige que os homens, em todas as suas relações, tratem-se como iguais, é duplamente determinado na sua aplicação: pelo direito positivo histórico sob o controle da lei natural, e pelo sentimento da igualdade próprio da comunidade. O princípio do direito natural pode também ser formulado do seguinte modo: é preciso que um direito positivo coerente regre todas as relações práticas dos homens, de maneira que sejam respeitados, ao mesmo tempo, o seu sentimento da igualdade dos seres razoáveis e a própria igualdade (tal como é entendida pelo filósofo).***

a. O direito natural do filósofo é a base de toda crítica do direito positivo (histórico), assim como o princípio da moralidade funda toda crítica das máximas individuais. O direito natural distingue-se da crítica moral por não só admitir, mas exigir a existência de um direito positivo histórico; ele assemelha-se a ela por ser aplicável e se aplicar a todo sistema dado. Concorrendo com o direito positivo, o direito natural fixa para todo homem o que deve fazer, o que deve admitir e o que pode exigir em determinada situação histórica; ele só critica um sistema coerente na medida em que este não leva em conta a igualdade dos homens enquanto seres razoáveis (ou nega o caráter razoável do homem).

É isso que explica o aparente paradoxo da diferença de conteúdo, isto é, a historicidade, do que se considera direito natural em diferentes épocas. O direito natural não fornece suas premissas materiais, mas toma-as, tal como as encontra, para desenvolvê-las segundo seu próprio critério. Ele não decide, por exemplo, se um ser humano pode ser posto sob a dominação de outro ou tornar-se sua propriedade. Se o direito positivo o admite, o direito natural só exigirá a prova de que esse ser (ou esse grupo) não é capaz de agir razoavelmente por si mesmo e, como a criança, tem necessidade de um tutor, e exigirá que diante do escravo, ser humano em potência, o senhor faça as vezes do educador. O direito natural também não declara que o homem não pode ser levado à morte por outro homem; ele afirma apenas que a morte não deve ser infligida sem justificação, isto é, sem a administração da prova de que o indivíduo a ser morto não é um ser razoável em potência, e que a sua sobrevivência tornaria impossível a vida razoável da comunidade.

O direito natural não ensina, em particular, que todos os homens sejam iguais, se se compreende a igualdade como a das condições legais das suas ações: o indivíduo não pode fazer o que quer que seja, nem recusar ou exigir aquilo que outro exige ou recusa com pleno direito, e a lei positiva é justificada diante da lei natural se atribuir tarefas diferentes aos diferentes indivíduos, segundo a diferença de suas funções. O juiz pode e deve punir o criminoso, o indivíduo particular não tem esse direito; o particular pode prestar serviços a outro em troca de

favores, o funcionário enquanto tal está impedido de fazê-lo; os pais podem corrigir a criança, esta não pode punir seus pais. Numa palavra, a lei natural exige, e só exige, a igualdade *diante da lei*, e a igualdade dos que a lei torna iguais: o que é prescrito ou proibido a um funcionário, o é para todo funcionário, os direitos e as obrigações de todos os pais são os mesmos, todos os escravos estão submetidos e protegidos pelas mesmas regras.

Quanto ao seu conteúdo, o direito natural também depende do caráter da comunidade histórica, a qual conhece ou não funcionários, escravos, propriedades etc. Pode parecer, consequentemente, que o direito natural não é mais que uma verificação e uma apologia vulgar do direito positivo. Não é assim. Ao contrário, uma vez que o princípio formal admite a necessidade de encarnar-se num direito positivo, ele desenvolve-se em princípio imediatamente aplicável, que pode ser enunciado assim: todo ato violento é injusto e não pode ser reconhecido por nenhum sistema de direito positivo, pois o ato violento é o ato do indivíduo natural enquanto tal, segundo suas paixões, seus desejos não universais, seus motivos apenas psicológicos.

Um ato que não provenha de nenhuma consideração moral universal pode conformar-se com a universalidade fixada pela lei. Se isto acontece, não há qualquer problema para a lei, pois esta se ocupa dos atos e não das intenções: diante da lei, o ato não tem necessidade de justificação; a lei deve contentar-se com um modo de agir que não a contradiga. Ela o faz, e pode fazê-lo, porque o indivíduo, obedecendo a ela, não se apresenta para ela sob o aspecto da individualidade empírica, mas universalizado. Quando a lei se ocupa do indivíduo empírico ("psicológico") enquanto tal, ele apresenta-se diante do seu tribunal na qualidade de criminoso (ou de anormal).

Em termos positivos, isso significa que o indivíduo, do ponto de vista do direito, só entra no domínio do direito ao assumir uma máscara (*persona*). Ora, essas máscaras recebem do direito positivo as suas formas e seus papéis respectivos. Não é Pedro que tem direitos e deveres; é Pedro enquanto pai, soldado, devedor, proprietário de uma casa, agindo razoavelmente e contra o qual uma ação razoável (de direito) é possível. Quando Pedro aparece só como Pedro, ele mostra-se como

desrazoável, louco, imbecil ou criminoso, como não querendo ou não podendo manter-se no seu papel, mais exatamente, não podendo ou não querendo escolher um papel e, por isso, convertendo-se de sujeito em objeto do direito.

Enquanto instância crítica, o direito natural deve decidir se os papéis previstos pela lei positiva não estão em conflito, e se o sistema que constitui o seu conjunto não contradiz o princípio da igualdade dos homens enquanto seres razoáveis. Qualquer resposta a esta questão será formal e histórica ao mesmo tempo: o direito natural, na medida em que exige ser aplicado, aplica-se necessariamente a um sistema positivo histórico. Assim, o que é aplicado ao direito positivo (e o transforma pensando-o na sua totalidade) não pertence ao direito positivo. Sem uma matéria à qual aplicar-se, a lei natural se reduziria a uma forma pura e vazia. Essa matéria é histórica: a decisão sobre o que é ou não violência depende do que se poderia chamar espírito de uma comunidade numa determinada época. A partir de certo momento, a escravidão, por exemplo, é tida como condição violenta e injusta, condenada pela justiça (pelo direito natural): sob a forma da lei esconde-se e mostra-se agora o arbítrio do interesse de um grupo, e esse arbítrio, ao qual só a violência pode dar a aparência e a força da lei, torna-se inadmissível. Até este ponto, porém, mesmo o escravo revoltado não protesta contra a escravidão, mas revolta-se contra o fato de ser ele, não os outros, escravo em vez de senhor. Igualmente, é possível que a guerra seja considerada pura violência e, consequentemente, injustiça a ser recusada a qualquer preço; entrementes, ela será justa em todos os casos em que for imposta a uma comunidade por outra que, segundo o juízo da primeira, nega a igualdade das nações e dos grupos, e será a defesa da justiça contra a injustiça, por meios violentos, cujo emprego a serviço do direito é justificado pelo procedimento de quem os utiliza a serviço dos seus interesses individuais (de grupo particular).

O conteúdo do direito natural depende, pois, das convicções, dos costumes, das tradições da comunidade. O direito natural não perde por isso a sua dignidade nem a sua validez. Encarnando-se, deixa de ser pura ideia para tomar-se ideia agente: antes de suprimir a instituição da escravidão, é preciso que o direito natural transforme o estatuto da es-

cravidão, a fim de tornar maduros para a abolição da instituição tanto os senhores como o escravos. Propor, sob o nome de direito natural, um código qualquer, por melhor que seja, a uma comunidade que não é capaz de apreciar o seu valor é uma empresa duplamente destinada ao fracasso: fracasso político, pois essa lei "perfeita" aparecerá como a própria imperfeição aos olhos dos que ela pretende tornar livres, fracasso filosófico para a moral pura, pois o código terá sempre um conteúdo positivo e impuro (histórico).

b. O problema das relações entre razão e realidade histórica não pode ser examinado aqui, onde ele se apresenta apenas do ponto de vista do direito razoável (natural), mais exatamente, sob o aspecto da *possibilidade* da ação de um direito natural que se compreende ainda como entidade trans-histórica e busca, por assim dizer, o contato com a realidade. Entretanto, algumas observações suplementares, sem ir ao fundo do problema, poderão servir para prevenir certos mal-entendidos perigosos porque muito difundidos.

O sentido corrente dos termos *direito natural* e *lei natural* (este último é pouco usado hoje em dia, o que ilustra os limites da maioria das teorias modernas e, sobretudo, dos sentimentos políticos contemporâneos) decorre, por dedução, das suas relações com o direito positivo e histórico, como as apresentamos acima. Nesta acepção corrente, direito natural, justiça natural etc. exprimem um protesto do sentimento contra certas leis positivas, contra o uso de certos meios etc. É evidente (ou antes: deveria ser evidente, e este "deveria" nos obrigará a voltar mais de uma vez sobre este ponto) que esse protesto pode ser razoável, como pode ser desrazoável. Ele procede do sentimento, e um sentimento pode ser justificado ou não diante da razão: desenvolver os critérios que permitam julgá-lo é uma das tarefas principais da política.

Ao lado desse uso, por assim dizer, polêmico do termo, existe outro, mais importante em si e mais revelador aos olhos do historiador e do filósofo: o direito natural torna-se o que é *evidente*, o que determinada comunidade considera obrigação e direito, tão evidentes que lhe pareceria ridículo formulá-lo, remetendo-se assim aos usos e ao costu-

me, dito de outro modo, à pressão que todos os membros da comunidade exercem sobre os que queiram desobedecer a estas regras (as regras da hospitalidade seriam um exemplo entre tantos, ou as que limitam o uso que o indivíduo faz de certos direitos que lhe são, contudo, formalmente reconhecidos pela lei). O direito natural torna-se assim o *direito não escrito*, superior ao direito escrito por não precisar deste para ser reconhecido. Contudo, ele não deixa de ser histórico, embora não esteja escrito ou codificado; ao contrário, é ele que, evoluindo, força o direito escrito a evoluir, o que nos conduz à primeira acepção corrente do termo. *É* natural aquilo que parece natural a uma época determinada, numa comunidade ou num grupo de comunidades (que pode ser o grupo de todas as comunidades). *Não* é natural o que se opõe ao que a época sente ser justo. O aparente paradoxo dessa união do natural e do histórico desaparece na medida em que se reconhece que é natural ao homem ser histórico, vale dizer, agir e compreender-se agindo sobre (e, portanto, também contra) as condições nas quais se encontra (nos dois sentidos de se encontrar: chocar-se com elas, achar-se e descobrir-se nelas).

c. Com o direito natural aparece de novo, antes de reaparecer noutros contextos, o conceito de revolução, entendida como subversão de um sistema de direito histórico positivo por uma ação contrária a esse sistema. No plano da reflexão moral, que no momento é o nosso, o conceito de revolução revela-se um conceito-limite.

Pode ser que a reflexão moral de uma determinada época, apoiando-se no sentimento da justiça, revele ao sistema positivo dessa época contradições, sejam internas, sejam relativas ao princípio da igualdade, tal como ela o interpreta: o direito histórico revela-se a essa reflexão um sistema opressor, violento, negador do direito natural, *injusto*. Para o pensador moral, nenhuma consequência política decorre dessa constatação (cf. § 10): a legalidade, qualquer que seja, embora injusta, deve ser observada ou, pelo menos, como no caso presente, suportada por quem se recusa a executar suas ordens desrazoáveis. Ora, revoluções existem. A revolução é, desse ponto de vista, um puro fato empírico: ela explode quando os cidadãos (ou a parte mais poderosa ou mais ativa

dentre eles), *sentindo-se* lançados à violência pela negação do seu sentimento do direito, recusam obediência às leis existentes e às autoridades que as aplicam.

O homem moral não participará da ação revolucionária, pois ela será sempre injustificável, por justificável que seja a sua intenção do ponto de vista da própria moral. O fim é justo, pois trata-se da realização de uma justiça maior; o meio é absolutamente repreensível, pois é a negação do fim primário da moral: a subordinação do indivíduo à razão, presente na lei, compreendida como forma da universalidade no concreto da existência empírica. Mas a revolução, injustificável quando é proposta ou quando fracassa, é justificada quando se impõe. O filósofo moral não pode admitir que se faça a apologia da revolução, mas pode defendê-la quando vitoriosa, desde que tenha verdadeiramente alcançado aquele novo grau de liberdade razoável que prometera aos homens. Isso porque pelo seu sucesso ela terá fundado um novo sistema histórico e positivo de leis, e esse sistema pode exigir do indivíduo a mesma obediência que o antigo, possuindo agora um título infinitamente superior ao antigo, o único exigido para a obediência, que é o de estar em vigor no momento. Se o revolucionário fracassa, torna-se um criminoso, se vence é um herói fundador. Sua ação é extralegal, nos dois sentidos da expressão: ela é fora da lei e assim contrária a ela, e também porque produz a lei positiva, sendo a sua fonte. A revolução a ser empreendida é injustificável; vitoriosa, porém, ela justifica-se na e pela sua própria lei positiva e razoável, justifica-se moralmente aos olhos do filósofo da reflexão moral.

13. *O direito natural compreende-se como fundado na moral histórica de uma comunidade viva e por isso essencialmente ligado à história.*

A reflexão moral *pode* desviar-se do mundo e da ação. Ela *pode* contentar-se com julgar o direito positivo do ponto de vista da moral e segundo o critério da igualdade formal; ela constatará então que todo sistema positivo é insuficiente e injusto, precisamente por ser positivo. O demônio de Sócrates é incapaz de dizer *sim*, Kant organiza a sua vida de maneira a ter um mínimo de contato com os seus congêneres

e concidadãos. Mas a consciência moral *pode* também superar-se, e a ocasião lhe é oferecida pelo conflito histórico entre o direito positivo e o *sentimento* da justiça.

Ambos procedem da história: um da história feita, o outro da história no ato de se fazer. Ora, a consciência moral, se quer que o direito natural desenvolvido (ou antes, exigido) por ela seja eficaz, situa-se do lado da história que se faz. Ela compreende-se assim, por uma reflexão sobre a sua natureza positiva, como reflexão sobre algo que não depende dela, mas do qual ela depende para poder encarnar-se, algo que ela não pode dominar, no máximo pode desviar, informando-o por sua consciência reflexiva. Ela acaba por descobrir que recebe seu conteúdo daquilo que, não sendo reflexão, não se contenta com a reflexão, e descobre que não só recebe dele o seu conteúdo, mas todo o seu ser: a mais pura reflexão moral é ainda realizada por um ser humano razoável-desrazoável na sua vida histórica, e aquilo do qual ela recebe conteúdo e ser é, em última análise, a possibilidade sempre presente da desobediência de um fundador-revolucionário. O homem da reflexão moral, o filósofo da pura razão, é homem no mundo histórico. É verdade que ele supera este mundo, mas, se julga a sua injustiça tal como ela existe para os habitantes deste mundo, ele só o supera realmente na medida em que o compreende, admitindo a estrutura sensata-insensata deste mundo, e julgando-o unicamente a partir dessa estrutura, perfeitamente razoável enquanto estrutura, parcialmente desrazoável enquanto esta estrutura *determinada*. Ele eleva à consciência aquilo que já é. Ele não fornece a regra ao mundo; entretanto, fornecendo-lhe o conceito da regra pura, ajuda-o a encontrar a própria regra na sua história presente.

14. *Doravante a reflexão moral deverá ocupar-se das relações reais dos homens entre si, expressas na forma universal pelo direito positivo. Sem renunciar à sua autonomia, a reflexão moral aprendeu que só se compreende, enquanto real, como crítica viva de uma moral viva, exercida no seu interior.*

É extremamente difícil captar os dois aspectos da reflexão moral ao mesmo tempo: sua autonomia e sua insuficiência. É natural (vale dizer,

filosoficamente compreensível e inadmissível) sacrificar a autonomia à insuficiência, ou negar a insuficiência (por preterição, na maioria dos casos) para não ter de pensar a autonomia no seu sentido verdadeiro.

O sacrifício da autonomia da reflexão moral é próprio do positivismo nas suas diferentes formas, quer se apresentem como historicismo, relativismo, ceticismo, pragmatismo etc.: contenta-se com querer saber como os homens se comportam, quais são seus costumes, qual é a moral histórica que, conscientemente ou não, eles seguem e, limitando-se à análise do comportamento moral de uma determinada comunidade, considera-se a validez de uma moral histórica um falso problema. Essa redução do valor ao fato está condenada ao fracasso, qualquer que seja a inteligência que se ponha a seu serviço. Antes de tudo é evidente (cf. *supra*, § 5, b, 2) que todo relativismo, no momento em que se formula como princípio absoluto, cai numa contradição fundamental. Além disso a tentativa relativista pressupõe, na sua própria atividade, aquilo que nega. Pois podemos conceder-lhe que o comportamento moral dos homens, no plano da observação, é redutível a *fatores*, a *causas* históricas, sociológicas, da psicologia coletiva etc. Contudo, não se pode negar que o que se reduz é diferente daquilo a que se reduz, e o fato analisado não pode ser reconstruído a partir dos fatores descobertos pela análise. A mesma situação não produz a mesma moral (e, se dissermos que não há situações comparáveis, o método científico do qual se vale essa análise torna-se inaplicável). Mesmo que, por absurdo, a análise "positiva" tivesse êxito, ela seria incapaz de explicar, segundo os seus próprios conceitos, o sentido da empresa analítica e a situação do analista; pois ou o analista é levado a considerar sua própria moral, aquela segundo a qual ele e seus contemporâneos vivem, como fundamento teórico absolutamente válido, e neste caso ele concede mais do que se lhe pede, ou situará sua própria moral no plano de todas as outras, renunciando neste caso à possibilidade de atribuir à sua empresa um sentido de pesquisa objetiva (mesmo que sobre fenômenos que não revelam nenhuma verdade em si mesmos), em vez de simples passatempo. Ademais, a história à qual ele deve voltar como a seu único refúgio torna-se para ele um amontoado de coisas no qual é impossível discernir o que é ou não acontecimento histórico, com maior razão o

que distingue validamente os acontecimentos "fundamentais" dos acontecimentos "apenas" morais, sociais, econômicos, psicológicos, atmosféricos etc. Numa palavra, qualquer ciência pressupõe e, portanto, não pode nem confirmar nem desmentir a ideia de universalidade, e toda pesquisa científica, a não ser que se transforme num jogo, pressupõe, na atividade científica, a atitude da universalidade, vale dizer, a moral da reflexão e o conceito de validez universal. É certo que, para usar a linguagem da moda, certos valores podem (e devem) ser estudados como fatos. Mas daí não decorre que isso seja suficiente. Ao contrário, todo *fato* e toda ordem de fatos só se concebem a partir de certos *valores*, a saber, o da ciência e, em última análise, da filosofia. Diz-se amiúde que um valor não pode ser deduzido de um *fato*; esquece-se de acrescentar que os *valores* últimos, os da filosofia, fundam até mesmo o conceito de *fato*.

O verdadeiro cético não se deixará convencer pelos argumentos invocados aqui. Contudo, se aceita as regras da discussão, esses argumentos serão suficientes para reduzi-lo ao silêncio. Não existe argumento contra (nem tampouco a favor de) quem recusa, ao recusar a filosofia, até mesmo o conceito de argumento. Mas essa "impotência" não é uma objeção contra a filosofia, desde que ela compreenda o seu próprio ser como fundado numa decisão primeira (cf. § 8): uma objeção contra a filosofia é ainda, para a filosofia, um fato a ser compreendido filosoficamente.

No que se refere à tese que nega a insuficiência do princípio moral, as reflexões precedentes limitaram-se a repercorrer o caminho pelo qual a consciência reflexiva pode chegar à consciência dessa insuficiência. O princípio da ação moralmente pura não é um princípio de ação no mundo, no máximo é o princípio segundo o qual as ações podem ser julgadas, e unicamente com relação à moral histórica de um mundo determinado. Pelo fato de *querer* ser moral, o homem moral reconhece que é imoral e que, enquanto agente, continua preso ao mundo empírico. Se quisesse estar seguro de não cometer nenhuma falta, deveria renunciar a toda ação, e até mesmo a todo discurso, dado que o discurso, qualquer quer seja, age sobre a consciência empírica dos outros. A marcha para a universalidade das máximas e para a pu-

reza dos motivos leva à inação e ao silêncio, abandonando o mundo dos seres agentes à violência. Mas, assim como é impossível refutar o cético que aceita as consequências de sua atitude, também não se pode forçar o homem moral a superar o plano no qual ele se estabeleceu, pelo menos enquanto estiver disposto a pagar o preço da sua obstinação. Mesmo que chegue ao conceito de direito natural, ele pode manter-se na pura ideia desse direito, jamais realizado ou realizável (sobre a terra): todo direito positivo e histórico é injusto enquanto positivo e histórico. Ele deverá recuar diante das consequências *históricas* da sua tese, antes de admitir que seu princípio pode e deve instalar-se no mundo histórico, antes de ver que a sua crítica, a negatividade do seu princípio contraposto a toda positividade arbitrária, agiu na realidade e sobre ela, sem esperar que, por seu esforço, tenha elevado essa negatividade à consciência universal e lhe tenha dado a forma de um princípio.

A crítica moral da positividade é, pois, absolutamente válida se exercida corretamente, a partir da universalidade e em vista dela. Mas por si só o princípio da moral universal não conduz à compreensão positiva do campo ao qual se aplica.

Deve-se notar que esse resultado é alcançado pela própria reflexão moral: é para si mesma que ela é, *ao mesmo tempo*, autônoma e insuficiente. Nós não teríamos progredido verdadeiramente se essa constatação tivesse sido feita, por assim dizer, desde fora: é a própria consciência moral que se compreende como essencialmente ligada à história sem, contudo, considerar-se "explicável" pela história, a não ser no sentido de que todo fenômeno o é, e no sentido de que não é o conteúdo do fenômeno que se explica, mas o fato de aparecer em determinado momento. A moral pura é fundada no discurso razoável do indivíduo que quer ser coerente, portanto, que não quer ser indivíduo puramente individual, histórico, psicológico, numa palavra, puramente determinado. Mais ainda, a moral pura não é só fundada no discurso, ela o funda igualmente e, portanto, identifica-se com ele. Contudo, ela acaba por compreender-se essencialmente ligada à história: o discurso não existe em si, numa espécie de sétimo céu, mas é discurso de um homem histórico num mundo determinado. O

que esse discurso expõe não depende, para sua validez, da história; vale dizer, seu conteúdo será o mesmo em toda parte e sempre que um ser humano decidir-se a elaborá-lo. Mas o fato de um ser humano decidir-se por esse conteúdo deve ser compreendido historicamente, sobretudo por quem quer realizar a moral. Se o discurso pudesse ser elaborado a qualquer momento, a história, com efeito, não teria sentido, pois todos os momentos seriam equivalentes, e a presença histórica do discurso moral não teria influência sobre seu conteúdo concreto, não tendo com ele nenhuma ligação. Se, ao contrário, a moral deve poder influenciar, isto só será possível num mundo estruturado e compreensível, mas não determinado, num mundo da ação sensata, para a qual os momentos não são equivalentes. A verdade, intemporal por ter sido e ser sempre a mesma, não é anunciada no intemporal, e quem leva a sério a moral da universalidade, para e na sua vida de homem intramundano (não somente na e para a sua reflexão), compreende-se como ser falante num mundo histórico e agente nele por sua palavra. Ora, a ordem desse mundo estruturado e compreensível exprime-se, para o próprio mundo como para o filósofo, na dupla realidade de um sistema dado de costumes e de leis e de um *sentimento* da justiça, ambos históricos, ambos pretendendo à universalidade, ambos a serem *pensados* e *realizados* a partir da consciência do universal.

15. ***A tarefa essencial do homem moral consiste em educar os homens para que se submetam espontaneamente à lei universal (natural) que ele, no seu lugar na história, captou claramente. Para isso ele se servirá dos meios que encontra no mundo empírico (da positividade histórica), pois trata-se de vencer a paixão dos homens no plano da paixão, com os meios próprios da paixão.***

a. Os homens, todos os homens, inclusive o homem da reflexão moral que não se limita à reflexão, agem movidos pelo que têm de *mau*, dado que não são universais. Na ação eles afirmam-se no que são para si mesmos enquanto *dados* para si mesmos; afirmam o seu caráter empírico, seus desejos, suas paixões. É verdade que se submetem à universalidade, pelo menos à universalidade da lei positiva; mas o fa-

zem porque veem nisso o seu interesse, ou porque assim evitam o que temem. O bem está, pois, indissoluvelmente ligado ao mal, um mal que não pode ser desenraizado, apenas transformado. Mas essa transformação não é possível só pela força do bem; pior ainda, no plano da realidade e da realização, o bem não tem força, pois toda força encontra-se do lado do mal, que é o motor da ação humana: um ser perfeitamente bom não teria interesses e não agiria. Se, pois, o bem deve ser realizado, ele só poderá sê-lo através do mal.

Ora, o pensador moral sabe o que é o bem. Mais exatamente, sabe qual é o mal a ser combatido e vencido, para que o bem possa tornar-se real: a paixão, a violência do homem natural, aquilo que ele chama de seu interesse pessoal, sua vontade natural. O pensador moral é tanto mais consciente disso quanto mais a luta contra a paixão é o conteúdo da sua própria vida moral. Mas ele acaba compreendendo que não basta lutar em si mesmo e consigo mesmo, se quer (e é preciso destacar este *se quer*) que a moral atue no mundo. Como homem vivo e consciente, ele deve agir sobre os homens vivos e inconscientes, de modo que o seu discurso-ação os toque. O plano de sua ação, mesmo dirigido pela ideia do bem, não é o plano do juízo moral interior.

b. Certo cinismo fácil conclui daí que a consciência moral pura e o seu conceito são inúteis para quem quer compreender a realidade humana, e que o bom-senso prático, a experiência, a destreza, o conhecimento dos fatores psicológicos os substituem com vantagem. Mostraremos o que este modo de ver, independente do seu cinismo, tem de verdadeiro, no que se refere à análise dos motivos e dos procedimentos dos homens agentes na história. Porém, do ponto de vista da filosofia, basta olhar mais de perto esses discursos "esclarecidos" para ver que seus autores falam, inevitavelmente, do *bem* da comunidade, das relações *convenientes* entre os homens etc.: eles não deixam de propor ações sensatas, e, dizer que uma moral dirige a ação humana é o mesmo que dizer que esta é sensata. Ora, a moral pura não é senão a consciência do princípio subjacente a toda moral que quer ser razoável, e toda "inversão de valores" não é mais que a substituição de uma hierarquia histórica por outra, em vista de um bem mais "verdadeiro" (mais verdadeira-

mente universal), sem que o autor dessa inversão consiga necessariamente explicitar, isto é, captar no seu pensamento e por meio dele, o princípio da sua própria ação: o imoral é mais moral do que ele pensa.

Sob outra forma, este "cinismo" filosoficamente vulgar, sem mudar substancialmente, chega a tomar uma aparência de respeitabilidade. Ele afirma, então, que esse pretenso bem, cujo motor na realização é o mal, não é e não pode ser o bem, consequentemente, que o bem não existe e quem fala do bem é um ingênuo ou um impostor, interessado unicamente em enganar a esses tolos que constituem a imensa maioria da humanidade. É verdade que a realidade na qual o bem quer realizar-se (à qual o homem moral quer impor a universalidade da razão agente e na qual ele quer realizá-la) é má, pois num mundo bom não haveria lugar para a ação e para a moral. Entretanto, o que deve ser realizado neste mundo (do ponto de vista da moral), e o que o homem moral que realizar, é o bem, pois decidiu aceitar as condições da ação positiva. Também é verdade que os meios para a realização do bem não são dados pelo bem — seria insensato, porque contraditório, querer fazer do bem um meio —, contudo os meios para a realização do bem são meios bons (como podem ser maus, caso não sirvam ao bem). É verdade, enfim, que o homem violento (empírico) não ouve a voz da razão por puro amor ao bem — se o fizesse, ele não seria homem violento —; contudo, a voz da razão não é um *flatus vocis*, pois o homem que vive na violência *pode* conhecê-la, erguer-se contra ela e combatê-la.

Este erro seria menos relevante se não recebesse certo apoio da própria reflexão moral, na medida (mas só nesta medida) em que se limita a trabalhar para a reconciliação do indivíduo consigo mesmo, em qualquer realidade histórica: a revolta vê nessa atitude a vontade, consciente ou não, de conservar o que a revolta (e a revoltou legitimamente, segundo o juízo do próprio filósofo, uma vez vencido o direito positivo existente). A reflexão pode sempre construir (ou reconstruir) de maneira não contraditória, ao preço de algumas concessões menores, qualquer sistema histórico no qual esteja implicada uma definição concreta da igualdade e da justiça. A revolta, portanto, estará sempre errada diante do formalismo da reflexão moral (assim como, se vitorio-

sa, sempre terá razão, da mesma maneira que os fundadores da atual legalidade estavam errados diante da moral, até o momento em que subverteram o que tinha sido a legalidade antes deles).

Este argumento, que o sentimento extrai da insuficiência da reflexão formal, não impressionará ao moralista puro: *fiat justitia, pereat mundus* será sempre o seu lema, mesmo que essa *justitia* do direito positivo existente não corresponda absolutamente ao princípio da universalidade tal como ele mesmo o interpreta no seu lugar histórico. O mundo que perecerá, assim, será o seu próprio mundo e o levará consigo. Porém, do seu ponto de vista inabalável, ele não vê nenhuma contradição no desaparecimento de um mundo histórico em que o problema moral, sem ser resolvido, está presente na consciência de uma parte dos homens, embora de maneira insuficiente. Mas é insuportável para ele a contradição entre o princípio puro e o que a sua realização prática, pela violência do sentimento de injustiça, comporta de terreno e de violento: ele prefere, por princípio, a morte à traição do princípio. O homem revoltado, por sua vez, preferirá morrer a obedecer a uma legalidade que, para o seu sentimento, é opressão e negação do seu valor de homem: não é de admirar que ele não seja imparcial com relação ao moralista e considere a sua atitude não como respeito pelo princípio, mas como adesão mais ou menos consciente a uma situação que oferece ao "conformista" o conforto material necessário para a sua reflexão. Porém, mesmo que esta crítica fosse fundada (o que deve ser provado), dela não decorre nada para a validez da moral. Ao contrário, o que efetivamente se critica no moralista é o fato de não viver, mas somente pensar segundo a moral. Nisso a crítica funda-se no mesmo princípio, pois, a não ser que coincida — e se reduza — com as teses do ceticismo e do historicismo, dirige-se ao moralista, não à moral. Tomado corretamente, o argumento reduz-se à verdade, tão importante quando banal, que afirma que quem invoca a moral não é necessariamente moral. O moralista pode tornar-se imoral se esquecer o dever de desobediência (passiva); o revoltado, a não ser que submeta a sua revolta à lei da universalidade, será injusto, mesmo que a sua ação, objetivamente, realize uma justiça mais elevada. Mas esta mesma reflexão seria absurda se não existis-

se um princípio. E note-se que o princípio, evidentemente insuficiente para quem já o superou, não deixa de ser principio, e até mesmo o princípio de toda moral.

16. ***A educação que o moralista visa, propõe e busca realizar é a educação do indivíduo, violento na sua individualidade, à universalidade, educação que se opõe às paixões e se realiza por meio delas.***

a. A violência que o educador tem em vista não é a violência física que o homem sofre por parte da sua natureza exterior (enfermidade, fome, morte etc.), nem a que os outros indivíduos lhe infligem (sofrimento, privações, morte violenta). É a violência que o homem, enquanto ser razoável, sofre por parte do seu ser empírico: o homem sofre de si mesmo (*passio*, *páthos*, *Leidenschaft*), e é dessa paixão que a educação deve libertá-lo.

Dado que a individualidade define-se pela paixão, o único meio de educá-la é a própria paixão. A medida do uso das paixões empíricas agradáveis ou das sensações dolorosas a serviço da educação depende, por um lado, de cada caso individual, por outro, da moral da época, com seus usos e costumes. Para nós, a escolha entre as paixões é menos importante que a escolha da paixão como meio.

O educador deve formar um indivíduo que, nas suas ações, leve em consideração o interesse universal concreto, o que a comunidade define, por seus costumes, regras e leis, como o seu interesse; um indivíduo que, em todas as suas ações e empreendimentos, busque desempenhar o seu papel *social* da melhor maneira possível. Assim a educação é a domesticação do animal no homem. Mas ela difere da domesticação de um animal; o animal, mesmo que aja segundo a razão ou por razões, agirá segundo a vontade de outro e, mesmo que não tenha sempre necessidade de vigilância, deverá sempre receber ordens. A educação do indivíduo humano é uma domesticação, cujo fim último é fazer do educando um educador, de si mesmo tanto quanto de todos os que têm necessidade de educação.

Seria, por acaso, supérfluo insistir sobre a enorme importância dessa educação? Cada um de nós a conheceu na sua juventude e, a

menos que se recuse a passar à idade adulta (o que é perfeitamente lícito para quem o deseje), qualquer um sabe por experiência o que significa a passagem ao papel de educador de si mesmo e dos outros. Mas, por ser tão comum, essa experiência de educador-educando é também habitualmente esquecida ou, pelo menos, negligenciada: não é uma questão tão nobre para que dela nos ocupemos. Contudo, se a educação só chega ao limiar da moral, sem ela esse limiar não é franqueado, porque invisível: nada de humano se fez, nada de humano jamais se fez sem educação.

Um dos efeitos, não desejados nem previstos, do moralismo abstrato foi ter feito que a educação, isto é, a luta contra a natureza no homem, aparecesse como infinitamente menos importante do que a luta contra a natureza exterior e como domesticação ao *conformismo*. Ela pode ser isso, pois existem maus educadores, mas não o é na sua essência. Se não fosse assim, não se compreenderia por que a influência das revoluções técnicas, políticas e sociais mais violentas é tão fraca neste domínio. As revoluções produzem uma época convulsionada, de breve duração, durante a qual tudo o que recorda o "antigo regime" — e tudo o recorda — é tachado de "reacionário", os costumes, a arte, o gosto, as convenções, sobretudo a educação: a vida deve ser reconstruída na sua totalidade. Porém, a menos que fracasse (e fracassa, então, em boa parte, porque recusa proclamar-se herdeira do que foi adquirido pelo antigo sistema), a revolução volta rapidamente aos valores da educação e, amiúde, como consequência do afrouxamento da disciplina individual, a uma educação mais autoritária do que a que tentou abolir. Isso porque a revolução, que quer realizar o universal da razão de maneira mais perfeita que o regime anterior, é obrigada a exigir dos indivíduos um grau de universalidade mais elevado na sua atitude concreta, uma *abnegação* maior do seu caráter empírico. O paradoxo histórico, apenas aparente, é que toda revolução (se é verdadeira revolução — e é preciso determinar o sentido desse *verdadeira*) liberta o homem enquanto ser razoável, mas não liberta o indivíduo empírico: paradoxo somente para os que esperam de uma justiça mais elevada, de uma liberdade mais ampla, de uma igualdade mais perfeita, vantagens que só serão tais para suas paixões individuais.

b. Deve-se distinguir aqui entre educação e instrução. É certo que a instrução enquanto tal possui um notável valor educativo. Ela é o meio mais fácil, mais direto, para que o indivíduo aprenda quão pouco valem suas paixões, seus desejos, suas preferências, quando se trata do que é e do que é verdadeiro: uma data histórica é o que é, a solução de uma equação é correta ou não, uma tradução é exata e elegante ou não o é. Os especialistas de uma ciência ou de uma técnica equivalem-se no ponto de partida, mas distinguem-se no final segundo o valor objetivo e verificado do seu trabalho. Porém, é preciso notar que esse valor educativo da instrução não consiste na posse de conhecimentos *úteis*, mas em submeter o caráter à objetividade e à universalidade do juízo. Aqueles conhecimentos têm o seu preço e são indispensáveis para quem quer participar do trabalho social de maneira útil; mas a sua aquisição não apresenta dificuldade para quem aprendeu o seu método, e essa aptidão é o que torna o homem verdadeiramente instruído, vale dizer, capaz de instruir-se. O homem sempre se educa por ocasião de qualquer estudo, talvez até mais quando estuda ciências e técnicas "desinteressadas", cuja única utilidade é formar homens capazes de se orientar e discernir o verdadeiro do falso brilhante, valorizar mais a qualidade da sua obra do que a sua utilidade, julgar os homens segundo o seu valor e não segundo o seu encanto. Uma opinião tão injusta quanto sem fundamento (e que reserva a melhor parte para os seus autores) consiste em supor que os homens são aptos só para serem adestrados a determinadas funções, como um pedaço de aço que pode ser forjado como roda ou como alavanca, mas não para desempenhar ora uma função, ora outra, sem perder a sua identidade. A instrução está a serviço da educação, esta nunca pode ser a serva daquela. A tese contrária, ao fazer do homem um objeto utilizável, é incapaz de resolver, até mesmo formular, o problema da *boa* utilização desse objeto.

17. *O fim positivo da educação consiste em dar ao indivíduo uma atitude correta nas suas relações com os outros membros da comunidade.*

a. Poder-se-ia igualmente afirmar que a educação visa à virtude do educando. Mas o termo *virtude* é perigoso, pois a história da humani-

dade ocidental pós-antiga carregou-o de conotações e evocações que fazem pensar primeiro, não no que o indivíduo faz, mas no que constitui o fundo das suas intenções. Assim a virtude tornou-se um conceito decorrente da moral da reflexão pura que não quer superar-se, designando a preocupação que o indivíduo tem (ou deve ter) de estabelecer um acordo razoável consigo mesmo (ou a preocupação do acordo com Deus, se a razão é para ele a realidade transcendente de um eu absoluto, em absoluto acordo consigo mesmo na sua razão absoluta — o que, no plano deste mundo, não modifica em nada o problema, pois esta razão, enquanto transcendente, é tão inacessível ao homem empírico quanto o fundo das próprias intenções para quem se submete ao juízo da consciência). A virtude, nesta acepção moderna, não se refere à ação. Ora, a educação visa precisamente à aptidão do indivíduo para agir convenientemente na comunidade histórica: as intenções, totalmente impenetráveis, não desempenham nela nenhum papel (elas atuam no plano das relações que não dizem respeito ao agir comunitário e que, aproximadamente, podem ser caracterizadas como as do amor e do ódio, da simpatia e da aversão, com todos os seus derivados e modificações). É a retidão no modo de agir e na atitude prática que decide o valor do indivíduo e da educação que ele recebeu.

Assim como é fácil e, portanto, frequente criticar a educação como domesticação ao conformismo, existe também a tentação de considerar como farisaico o fim que aqui se lhe atribui. Se o homem que se julga e quer ser julgado pelo valor das suas ações é chamado de fariseu, então esta palavra lhe é aplicada corretamente, mas deixa de ser uma reprovação, pois é difícil ver como julgar as ações de um homem senão, exatamente, enquanto ações: um médico que se contentasse com *querer* curar seus pacientes sem nunca chegar a isso poderia ser admirado pelos que o conhecem como homem; mas seus admiradores, tanto quanto os outros, se forem seus pacientes, preferirão procurar um prático mais eficaz, mesmo que este só agisse por amor ao lucro e à fama. Se, ao contrário, com o termo *fariseu* entende-se a atitude de quem se atribui méritos que não possui ou que, apelando para a moral da universalidade, pensa satisfazê-la pela simples observação das regras impostas do exterior, então há razão para desaprovar o fariseu. No pri-

meiro caso, trata-se de um impostor ou um vaidoso, no segundo, de um hipócrita que age de maneira insuficiente e inadmissível para a própria moral que invoca. No que se refere a este último, contudo, pode-se acrescentar que sua hipocrisia é a homenagem que o vício rende à virtude, e um sepulcro caiado, não sendo mais que um sepulcro, é menos desagradável e menos perigoso para a saúde pública do que um sepulcro escancarado. Porém, mesmo tendo razão no segundo sentido do termo "fariseu", não se prova nada com ele, pois quem assim o utiliza torna-se culpável de uma *ignoratio elenchi*: a questão não consiste em saber se existem impostores e hipócritas. Reprovar a educação por não *impor* a moral ao indivíduo, por não *impor* o que, tratando-se de liberdade, só se pode *propor*, é desconhecer a educação e a moral. O que a educação oferece ao individuo, *impondo*-lhe costumes, modos de comportar-se, toda uma maneira de viver com os outros, é o fato de conduzi-lo ao início de uma reflexão moral pessoal sob a autoridade exclusiva da razão. A educação não é, certamente, o que há de mais elevado; mas não se vê como seria possível, no plano da formação do homem, chegar ao cume sem partir da base.

b. Hegel foi o primeiro a enunciar que na sociedade moderna a única virtude é a honestidade (*Lineamentos de Filosofia do Direito* § 150). Esta seria uma designação adequada do ideal da educação se o termo *honestidade*, no seu uso corrente, não estivesse reservado exclusivamente às questões de interesse. Ora, o ideal visado pela educação é mais amplo, pois trata-se de uma atitude na qual este tipo de honestidade só constitui a menor parte, atitude que, embora pressupondo essa honestidade (ou, antes, incluindo-a), não se limita a ela: pode-se, perfeitamente, ser honesto, pagar suas dívidas ou não pagá-las, restituir o depósito confiado pelo próximo, recusar todo negócio suspeito sem, contudo, ser um homem educado; pois pode-se, ao mesmo tempo, ser um inútil, preguiçoso, ineficiente na própria função, medíocre nos juízos, mesquinho nas relações com o outro, e é precisamente isso que a educação quer expulsar do caráter empírico, ensinando que isso *não se faz*.

Uma palavra mais adequada seria a aristotélica *héxis*, que já utilizamos para traduzir *atittude* (se bem que esta palavra pode ter um senti-

do mais extenso e profundo noutro contexto, por sua vez mais profundo e extenso)[2]. A atitude correta que a educação oferece é a que faz o indivíduo agir no seu lugar como nele convém. Se o indivíduo é educado, a ação não será um problema moral para a sua reflexão: sua educação mostra-se no fato de agir sem pôr-se questões além das que se referem à técnica da execução. O que se chama conflito moral não se apresenta nesse plano (se é que alguma vez se apresenta: o homem da moral da reflexão está em conflito com o seu próprio caráter empírico, mas é um conflito do ser *i*-moral que, graças à moral, quer chegar ao acordo consigo mesmo): o homem educado age convenientemente.

Por conseguinte, o surgimento do sentimento de um conflito moral entre os deveres, entre os "valores", mostra, de duas, uma: ou o mundo no qual nasce esse sentimento está fora dos gonzos e não conhece mais nenhuma educação, ou o indivíduo que sofre esse conflito não está *educado*. O primeiro caso, de extrema gravidade, só será compreendido no plano da vida política; o segundo é apenas uma forma da revolta do indivíduo empírico contra a universalidade concreta dos costumes que a educação impõe ao animal no homem. Para essa revolta, tudo torna-se *problema moral*; aos seus olhos, o criminoso é mais *interessante* do que o homem que simplesmente cumpre o seu dever, e o instinto é mais *profundo* que a razão. De fato ele o é, mas como o inferno é mais profundo que o paraíso ou a terra, e como o magma no centro do planeta é mais *profundo* que a crosta *superficial* na qual vivem os homens. É fácil descobrir, nos dois sentidos do termo, essas profundidades, e isso pode ter certa utilidade para evitar que o educador esqueça que o que ele educa à razão, exatamente porque deve ser educado, não é razoável. Quanto ao resto, essas descobertas não passam de simples jogo de sentimentalismo preguiçoso que se diverte com o que para a sociedade pode ser uma tragédia, e se satisfaz com a própria nobreza, capaz de *compreender* na torpeza a individualidade humana (e, com efeito, só o homem pode ser torpe): o ladrão torna-se

2. O autor refere-se ao sentido do termo *atitude*, em contraposição a *categoria*, na sua obra *Logique de la Philosophie*. Sobre isso ver: LP, *Introduction*, p. 70-72, 79-82. (N. do T.).

mais *individual* e mais *autêntico* que o homem que cumpre a sua função no mundo dos homens, e basta qualificar alguém como *sério* para excluí-lo do número dos indivíduos *autênticos*, que vivem uma existência autônoma. Sem dúvida, o homem de virtude média, que é virtuoso porque se mantém na média, será, frequentemente, um medíocre, e sua única qualidade consistirá em não ter qualidades estritamente pessoais. O homem *superior*, então, considerá-lo-á insignificante, vulgar, privado de caráter. Mas a questão é saber se o indivíduo que só é indivíduo pela ausência dessas qualidades médias é, graças a essa privação, o melhor representante da humanidade. É certo que grandes qualidades podem conviver com grandes defeitos; nem por isso deixam de ser defeitos, e nunca se conseguiu mostrar, apesar de todos os esforços dos românticos e da sua descendência, que aqueles defeitos são a condição suficiente ou apenas necessária daquelas qualidades. Quanto à admiração que esses caracteres provocam, se não se transforma em admiração beata, o seu estudo pode levar a resultados de grande importância; pode, sobretudo, como dissemos, lembrar ao educador que se trata de educar o homem *violento* à razão, e que não há razão senão para o homem violento (o ser perfeito jamais foi concebido como razoável, mas domo *intellectus*). O estudo do patológico e, particularmente, dos casos em que a patologia não impede a criação de certas obras e a realização de certas tarefas válidas e reconhecidas como tais pela comunidade não é sem valor. Ele mostra que é o indivíduo não universalizado que deve ser educado, ou que se educa a si mesmo na sua obra (que é válida porque universal), para a universalidade; mostra, portanto, que a educação não pode ser uniforme, mas exige a vontade de compreender o indivíduo na sua individualidade determinada; mostra, enfim, que certo tipo de educador pode fracassar na educação de certo tipo de educando. É verdade que a violência é um dado, ela não é nem para ser admirada nem provocada, mas transformada, e o problema é sempre o da universalização do indivíduo. O estetismo, que justifica o mal moral pela bondade da obra, não tem lugar na educação, mas a faculdade de perceber e fazer perceber o que é *bom* em todos os sentidos do termo é tão fundamental na educação que não poderia ser separada do sentido moral — esse *sentido* concreto e histórico

que a pura reflexão quis negar e cujo papel fundamental acaba por reconhecer a partir do momento em que quer encarnar-se na ação.

Se é malfeita, se não é educação do indivíduo na sua individualidade e a partir da sua individualidade, a educação pode ocultar talentos reais; isso certamente acontecerá se ela propõe como ideal o que não pode ser alcançado pelo esforço, vale dizer, pela imaginação, pela sensibilidade, pela originalidade etc. A revolta do indivíduo contra a má educação, puramente tradicional e autoritária, pode, contudo, ser-lhe de grande ajuda, obrigando-o a concentrar suas forças em vista de *universalizar* os seus dons, torná-los reconhecidos pela comunidade à qual pertence, ou por uma comunidade que ele cria pelas obras que produz. Seria difícil citar o nome de um único grande homem cuja juventude tenha sido "feliz", sem esforço e sem luta contra a pressão de um universal mal-apresentado; mas seria muito mais difícil encontrar um homem de valor que, *educado* para se opor ao universal concreto, tenha buscado, em lugar de realizar uma obra ou cumprir uma missão, simplesmente exprimir — não se sabe como — a sua individualidade. Os rebeldes românticos revoltam-se contra os procedimentos históricos de uma educação que, contudo, *receberam*, e, se não se instalam no crime, na loucura ou no silêncio, também eles acabam sendo educadores do homem à atitude correta, pouco importando que tenham ou não transformado os métodos da educação: *Emílio* não é um homem problemático.

18. ***O educador que não ignora que a educação é justificada por estar fundada na moral – o filósofo — acaba compreendendo que ele mesmo desempenha um dos papéis do mundo histórico, e que esse papel depende, mais que qualquer outro, do caráter histórico do seu mundo.***

a. Só o educador que não esquece que a educação está fundada na moral da reflexão é capaz de ver o seu próprio lugar no mundo dos homens. Contudo, nada é mais facilmente esquecido. Encontra-se por toda parte o educador inconsciente, o pedante que transmite um saber morto, ou o instrutor que inculca aptidões e atitudes parciais e particulares. São homens dessa espécie que deram má fama à educação e à

tarefa de educador. Existe, com efeito, uma maneira cômoda de domesticar o animal no homem: basta fixá-lo na sua animalidade (formada, vale dizer, deformada, pois trata-se de animalidade). É igualmente cômodo fazer jorrar para a cabeça das crianças e adultos uma massa de saber inerte, renunciando a levá-los ao pensamento e a pensar. Isso não quer dizer que a domesticação e a instrução sejam sem valor. Mas elas são, no máximo, condições da verdadeira educação, extremamente difícil de ser praticada, essa educação que quer conduzir a humanidade animal, pela animalidade no homem, à razão e à liberdade razoável (pleonasmo, mas que não parece supérfluo), educação, portanto, que pretende formar homens capazes de decidir e agir razoavelmente no seu lugar no mundo, vale dizer, segundo as exigências do universal na situação concreta, sabendo o que fazem e por que o fazem. O seu ideal não consistirá em ser originais a qualquer preço, pois isso significa, na maioria dos casos, ser falso, e dizer que dois mais dois são quatro não é nada original.

b. A tarefa da educação consiste em desenvolver no indivíduo a capacidade de compreender o que lhe diz respeito enquanto membro de uma comunidade humana (enquanto objetivamente "universalizado"), capacidade não só de fazer e dizer o que dele se exige, mas de compreender por que *isto* é exigido e, se for o caso, por que *aquilo* que efetivamente se exige não é exigível, seja por não se justificar tecnicamente, seja por mostrar-se injusto, sendo dirigido ao indivíduo isolado, não a todo homem que desempenhe o mesmo papel no universal concreto da comunidade (sendo, portanto, exigência violenta). Na prática, é raro que a educação corresponda ao fim que, objetivamente, é o seu. Dado que nenhuma educação se faz sem ameaças e promessas, sem punições e recompensas, é grande a tentação de limitar-se ao uso mecânico desses meios, em vez de servir-se deles para torná-los supérfluos. Dado que o medo e o aguçado espírito de competição são suficientes para a domesticação e para a instrução, o educador pode contentar-se facilmente com remeter os indivíduos à comunidade, *satisfazendo-se* com isso e esquecendo que esses indivíduos serão incapazes de formar outros que tenham as mesmas capacidades de animal bem-domestica-

do, ou esquecendo-se que, na medida em que eles mesmos tornarem-se educadores, provocarão a revolta da individualidade não educada, mas domada de modo sempre pior — e provocarão essa revolta pelo tédio que acaba por enobrecer tudo o que extrapola o ordinário, transformado verdadeiramente em *ordinário*. Só o educador que pensa o seu papel, em vez de apenas desempenhá-lo imitando os que o compreenderam, poderá evitar erros que tornariam impossível o cumprimento de sua tarefa, embora não seja suficiente evitar esses erros para que a tarefa tenha sucesso.

Todo homem educa, queira ou não, por seu discurso e sua maneira de agir, aqueles com os quais se relaciona: todo discurso e toda ação influem sobre os outros e os formam, assim como formam o seu autor. Desse modo a realidade histórica é continuamente modificada; cada indivíduo, sentindo e fazendo sentir o contraste entre a sua personalidade empírica e a dos outros, contribui para o estabelecimento de regras empíricas que tornam mais fáceis a coexistência e a colaboração dos homens. Porém, precisamente porque a educação para a observância dessas regras diz respeito a todos e a cada um, ser educador, isto é, consagrar-se à educação — e à educação visando conscientemente à liberdade razoável do educando —, é uma vocação, uma profissão, um ofício. Nesse sentido se é educador como se é marceneiro, deputado ou médico; o indivíduo *especializa-se*, forma-se para esse trabalho, adquire sua técnica e, consequentemente, faz-se reconhecer como qualificado pela comunidade. Ele preenche um lugar no mundo real, desempenha um *papel*, e sua qualidade de educador é a sua maneira de participar no universal concreto da sociedade.

O educador poderá considerar-se verdadeiro rei da sua comunidade: ele sabe que pensa, portanto, que pode ensinar a pensar e que, como disse Platão, sendo filósofo, é capaz de dirigir a comunidade inconsciente. Mas é a sociedade que lhe confia este papel régio, sem saber e sem admitir que se trata de uma realeza: aos olhos da comunidade o *rei* não é ele, mas quem o confirma no seu papel, isto é, o soberano, a administração, os eleitores. Ele é rei por direito, mas não de fato, e ele é rei segundo o direito natural da razão que só ele instaurou. Mas isso não é uma objeção, nem em si nem para ele, pois só há direito justo

quando fundado na razão, e seria absurdo falar em objeções válidas que não fossem razoáveis. Contudo, mais rapidamente que a maioria dos reis, ele compreende que depende da comunidade, das convicções, das tradições, dos costumes da sua época, e seu esforço educador nem sequer poderá começar a se exercer sem o consentimento, ao menos tácito, dos outros.

Ora, nada lhe garante que o mundo seja necessariamente favorável ao seu esforço. Ele já tinha compreendido que o direito natural (razoável), para ser aplicável, deve ter por base um direito positivo existente (cf. § 13), e que a reflexão moral só se compreende verdadeiramente na medida em que é uma crítica viva de uma moral viva, a ser exercida no interior dessa mesma moral (cf. § 14). Contudo, é contraditório imaginar comunidades totalmente desprovidas de um sistema de direito que se preste à crítica da razão? É contraditório imaginar uma ordem da comunidade baseada exclusivamente na força e na violência, uma ordem que, certamente, conheceria instrutores, mas não deixaria nenhum lugar para o educador? É contraditório imaginar um mundo no qual os homens seriam situados, sem jamais situarem-se livre e razoavelmente, um mundo no qual a única razão seria a do mais fraco, que prefere submeter-se para não precisar suportar o pior por recusar-se à submissão?

Aquele que, por direito, se considera rei da comunidade encontra-se na maior dependência. Ele depende inteiramente da compreensão e da boa vontade dos outros, que sempre podem dispensá-lo como supérfluo, se não como perigoso, sem que por isso sintam alguma privação, como sentiriam se dispensassem os médicos, os administradores ou os fabricantes de sapatos. Mais ainda, parece que nada pode remediar essa fraqueza que lhe é própria; de fato, para que a comunidade o considere necessário ou, pelo menos, útil, é preciso que a educação já tenha obtido certo sucesso. Com efeito, quem desejaria ser educado ou confiar a educação dos seus à razão (e à liberdade que é razão), senão quem já leva plantada no seu espírito uma ideia, embora frágil e confusa, da razão, senão quem, de certo modo, já optou pela razão?

Posto desta maneira, o problema não tem solução: não pode haver educação sem começo da educação, e esse começo pressupõe uma

educação prévia. O problema só se torna solucionável se levado mais adiante. A questão relativa à possibilidade da educação dirige-se também ao educador que a põe: sua própria existência de homem moral, buscando a razão e a liberdade na razão, para si mesmo e para os outros, tornar-se-ia incompreensível se ele não admitisse que o mundo *real* com o qual se relaciona não é um mundo de pura violência, não é um mundo que perdeu a certeza do mundo antigo e a nostalgia, o sentimento da necessidade de um universal universalmente compreensível. De onde, com efeito, lhe viria essa vontade razoável de razão, senão do mundo no qual ele vive efetivamente? E até a questão embaraçosa e embaraçante que o bloqueava só é possível num mundo que já conhece a razão, a liberdade e a educação. Se não fosse assim, como o homem poderia recusar uma razão, duvidar de uma razão que nada nem ninguém lhe ofereceria?

A solução encontra-se no próprio paradoxo: o educador tem um lugar no mundo real, onde o seu pensamento compreende-se como *fato* porque o mundo não é feito de pura violência. O mundo contém a violência, jamais está livre dela, jamais encontra-se protegido dela e pode sucumbir no seu absurdo, mas não é feito de violência pura. Ele é feito de violência *informada*, educada, tornada razoável em certo grau. O educador *pode existir* porque *existe* de fato: seu embaraço com relação ao começo da educação é a apreensão de possibilidades futuras de destruição do que existe.

Mas o paradoxo tem certa utilidade para o educador. O educador não disse o bastante, ou não o disse com suficiente seriedade, quando declarou que a sua função era uma entre outras na comunidade: a sua própria existência de homem moral-educador é um fato histórico, mais essencialmente histórico que a existência de outras funções. Seu pensamento é o pensamento da comunidade: mesmo que estivesse em conflito com ela, seu conflito ainda estaria situado no plano da comunidade e do pensamento da comunidade, e como membro da comunidade é que estaria em conflito com ela. Ele é a consciência agente da comunidade e se autocompreende como consciência de uma comunidade informada pela razão; ele é consciência de si de uma consciência que não se conhece como tal, mas existe.

c. Nenhuma decisão é mais difícil para o homem da consciência pura que a de compreender o mundo da ação e da atividade humanas como sensato em si mesmo. Pois isso exige dele a renúncia ao contentamento no puro sentimento dessa dignidade transcendente a toda realidade histórica. Ademais, não existe argumento capaz de convencer a quem instalou-se nessa atitude e nessa satisfação. Ele saberá facilmente tirar proveito de qualquer objeção que o obrigue a aceitar que a educação, sem levar a sério o mundo real, não poderia mais falar ao mundo e, assim, a própria ideia de educação desapareceria: ele dirá que, se não devem existir mais educadores depois dele, a educação morrerá com ele em toda a sua nobreza, sem nenhuma derrogação. Ele recusará assumir o risco que exige de seus educandos, risco de abandonar a individualidade concreta na esperança de reencontrá-la transformada pela razão. Seu *não* ao mundo e à comunidade será um modo de afirmar-se tal como ele é, não certamente como animal humano, mas, apesar disso, como um ser à parte, *particular*. Ele recusará conceder que o mundo também contém a razão, que a sua própria razão, a de um ser particular, não se compreende separada da razão encarnada no mundo: para ele, a razão é a sua particularidade. Nada, portanto, o levará a tomar a decisão que deveria tomar antes de reconhecer como justificada a decisão tomada: aqui, como alhures, a liberdade justifica suas decisões em razão só depois de tê-las tomado; ela não as justifica como projetos, pois, nesse caso, deveria justificá-las como necessárias, negando-se a si mesma. Só quem supera a reflexão formal colhe a necessidade desta superação — *ex parte post*.

Somente quando o educador-filósofo levar a sério o que já admitiu, a saber, que a sua é uma função no mundo e deste mundo, é que cessará o conflito que o opunha ao mundo na medida em que se opunha, como representante da razão, como a própria razão, ao que é em si mesmo desrazão. A partir daí o mundo e a comunidade não serão mais o mal contra o qual o educador é o único a lutar; serão o domínio da sua atividade e do seu pensamento, que neles se compreenderão positivamente, serão o solo no qual se funda a sua negação do mal, e o mundo continuará contendo o mal, mas não será o *mal*.

19. ***A tarefa do filósofo-educador consiste em discernir a razão no mundo, vale dizer, desvelar as estruturas do mundo em vista da realização da liberdade razoável.***

O filósofo-educador deve compreender concretamente o mundo como razoável. Não basta admitir o princípio de uma razão encarnada no mundo, embora esta seja a condição indispensável de todo avanço posterior. Se ele quer agir, precisa conhecer as formas que a razão assume no mundo, amiúde inconsciente de si mesma, num mundo em que os homens não só refletem — nem de ordinário — sobre as máximas de suas ações, mas agem segundo a moral existente; um mundo em que o filósofo não só fala da educação de todos e de cada um à universalidade da liberdade razoável, mas em que a possibilidade dessa educação é real e compreendida como tal, um mundo que não deve perecer para que a moral e a educação sejam mantidas na sua pureza, mas deve viver pela educação para a moral e pela liberdade na razão. Só assim, longe de serem separadas, é que a moral e a educação serão compreendidas positivamente, na sua significação para o mundo e para o homem que, neste mundo, quer ser razoável (filósofo). A primeira tarefa de quem quer transformar o mundo consiste em compreendê-lo no que ele tem de sensato.

CAPÍTULO 2
A sociedade

A. O MECANISMO SOCIAL

20. ***Toda sociedade constitui uma comunidade de trabalho. A sociedade moderna compreende-se e organiza-se em vista da luta progressiva com a natureza exterior.***

a. O pensador moral que, enquanto educador, quer compreender a sociedade deve captá-la tal como ela se autocompreende. Mais exatamente, dado que a sociedade não se autocompreende explicitamente, deve desenvolver os princípios implícitos na atividade da sociedade, princípios que ela não exprime como tais, mas aos quais adere na sua atividade e nos seus discursos. A perspectiva da análise difere do ponto de vista da atividade da sociedade: a análise quer formular um discurso coerente sobre a sociedade na sua totalidade, ao passo que a sociedade não se interessa por esse discurso e contenta-se com discursos coerentes parciais sobre os objetos da sua atividade. A sociedade pressupõe o todo do discurso, a filosofia quer desenvolver esse discurso; a primeira

age no domínio que ela considera como um dado, a segunda quer compreender a estrutura e os limites desse domínio para poder agir sobre essa mesma estrutura.

b. Toda sociedade humana está essencialmente em luta com a natureza exterior. Isso não significa que os homens, em todas as épocas, *considerem-se* em luta com a natureza. Ao contrário, esse modo de interpretar as relações do homem com a natureza exterior é o resultado de uma longa e complexa evolução e caracteriza, propriamente, o homem moderno. Porém, mesmo onde a consciência da luta não existe, e onde prevalecem outras interpretações, o fato é que os homens não se contentam com o que a natureza lhes oferece e transformam o dado que, assim, torna-se matéria, *materies*, ὕλη, material de construção.

Certos animais, como as abelhas, as formigas, os pássaros, alguns mamíferos, também transformam o dado. O homem distingue-se deles porque procede à transformação por meio da palavra. Ora, o uso da palavra é duplo. Ela pode servir de meio de conservação e transmissão de um saber imutável (tido como imutável), e nesse caso a luta com a natureza é estática e defensiva. Mas ela pode também servir à transformação do discurso através do próprio discurso e, então, ela conduz à elaboração de novos procedimentos, formas de colaboração social (de organização) mais eficazes, numa palavra, à modificação não só da natureza exterior, mas também, e sobretudo, dos procedimentos de transformação: a luta torna-se, por assim dizer, agressiva por parte do homem que deseja avançar contra a resistência da natureza. Nos dois casos o homem se considera um fator agente e mostra no seu discurso que assim se considera. É preciso destacar os termos *considerar-se* e *agente*: é por considerar-se agente que ele pode desenvolver a noção de uma ação mais ou menos adequada, mais ou menos satisfatória para ele, e a natureza *pode* tornar-se para ele, como de fato se tornou, o que em si não é satisfatório, hostil, ameaçador apenas em certas circunstâncias (como ocorre também para os animais), mas essencialmente. A vida do homem, considerada só do ponto de vista da submissão à natureza exterior, é uma vida indigna, inumana, uma existência de bruto. Do ponto de vista oposto, e isso confirma o que acaba de ser exposto, o

pensamento mágico-religioso não conhece a luta agressiva do homem com a natureza exterior e, para ele, o homem nunca está *submetido* a uma natureza que lhe seja *exterior*. No pensamento mágico-religioso é indispensável a intervenção da palavra e do gesto humanos para que a ordem da natureza exterior (exterior para nós) seja conservada: o homem faz parte da natureza e não se encontra separado dela.

c. A natureza exterior considerada independentemente do homem é, no mundo moderno, a violência primeira, e qualquer outra concepção da violência (paixão, tentações, violência do homem contra o homem etc.) tem aí o seu fundamento. A luta contra a violência primeira não é, pois, a luta do indivíduo. O indivíduo sabe que é incapaz de resistir à natureza e, mais ainda, empreender a luta contra ela. A luta é do grupo organizado, e essa organização é a sociedade.

O fato de essa organização ter-se tornado problema técnico (da luta com a natureza e do uso dos melhores meios nessa luta), o fato de ter-se somado à organização o organizador, tudo isso é resultado de uma evolução tardia, que só ocorreu em certos grupos restritos, e que pertence quase totalmente ao tempo histórico dos documentos. Porém, já os primeiros grupos humanos de que se tem notícia, mesmo os menores, e qualquer que tenha sido a sua concepção sobre o seu lugar no mundo, mostram-se organizados para a luta com a natureza ambiente, e tanto mais fortemente organizados quanto maior a pressão das condições naturais (o que não significa, evidentemente, que a "civilização" aí tenha sido mais desenvolvida, ao contrário). Não cabe à filosofia perguntar quais podem ter sido as causas do fato, se a evolução particularmente lenta do *homo sapiens* a ele conduziu, se um tipo de existência gregária deve ser considerada "natural" à espécie, se a fraqueza dos indivíduos diante da força dos concorrentes de outras espécies e dos grandes predadores fez que só os grupos organizados tenham sobrevivido: basta a constatação do fato. Família, tribo, confederação, nação são formas sempre mais complexas dessa organização, cuja complexidade não nos interessa no momento. Aqui importa somente a sua existência e o seu caráter comum, que é o de serem organizações da luta com a natureza exterior.

Sempre se soube, mas se esquece facilmente (desde o nascimento da filosofia da reflexão), que a individualidade consciente de si não se pode constituir senão no momento em que a luta primeira não ocupa mais todas as forças da comunidade: é necessário que uma sociedade disponha de reservas e não precise mais consagrar todo o tempo de todos os seus membros à luta pela vida, antes que um pensamento, mesmo rudimentar, possa nascer. E esse tempo livre, concedido totalmente a um número restrito de eleitos, ou de modo parcial a todos os membros da comunidade, permanece sempre precário: a *necessidade* natural precede o *desejo* de bem viver, e a satisfação daquela condiciona absolutamente a deste último, a tal ponto que mesmo na mais rica das civilizações quem recusa obediência à necessidade para só prestar ouvidos ao desejo escolhe em princípio a morte, a sua própria e, no que depende dele, da comunidade. O indivíduo é, nesse sentido original, o produto da sociedade, na sua individualidade como na sua existência. Assim, no plano social, ele não conta pelo que é para si, mas pelo que é para a comunidade: uma força disponível para a luta.

d. O caráter da luta com a natureza, isto é, do *trabalho social*, depende em cada comunidade das condições concretas. Desde as comunidades mais "primitivas", onde a organização do trabalho é forte e rudimentar, onde um esforço máximo e, portanto, praticamente igual para todos é exigido dos homens, das mulheres e das crianças, e onde a colheita deve cobrir as necessidades próximas do mínimo fisiológico, até as sociedades contemporâneas, nas quais uma organização extremamente complexa permite conceder aos seus membros uma liberdade de movimentos inconcebível em outras formas de trabalho, existe sempre uma distribuição de tarefas, ainda que infinitamente variada. Pouco importa para a presente reflexão que essa distribuição seja "eficaz" (este conceito é histórico e especificamente moderno na sua acepção técnica), seja ou não consciente, tenda a modificar-se ou racionalizar-se, ou seja dominada por ideias puramente "tradicionais", pois em todas as formas de sociedade observa-se certa divisão do trabalho. No início ela será muito menos perfeita que a organização de certas sociedades animais; mais ainda, pelo aparecimento do desejo ao lado da necessi-

dade, ela tomará a direção contrária, distanciando-se mais do que se aproximando daquela perfeição. Entretanto, a divisão do trabalho existe e sempre existiu e, desenvolvendo-se segundo linhas diferentes das que caracterizam uma sociedade animal, acaba por superar em eficácia qualquer formigueiro. Prova disso é o fato de que só o homem sobrevive a todos os climas e sob quaisquer condições naturais — não o indivíduo humano, que tem menos chances de sobreviver do que muitas espécies, mas o grupo humano, desde que *deseje* sobreviver sob condições naturalmente desfavoráveis que, por alguma razão, correspondam mais aos seus desejos. O animal é capaz de fazer esforços e transformar o dado, mas só o homem social trabalha em sentido estrito: no trabalho e pelo trabalho, o homem pode transformar a sua maneira de trabalhar. A sociedade humana é superior à sociedade animal, naturalmente mais perfeita, porque o homem não é totalmente socializado, porque o desejo dos indivíduos e dos grupos pode ir — e foi — além do necessário. Nesse sentido, o que caracteriza o homem não é, em primeiro lugar, a capacidade de admirar-se (embora toda cultura intelectual aí tenha a sua origem), mas de entediar-se e ser descontente: o dom do trabalho consciente deve-se a isso, e é daí que nasce o desejo de trabalhar racionalmente, satisfazer mais plenamente possível as necessidades, com o mínimo de esforço animal, para poder satisfazer o desejo.

e. O que precede mostra que é impossível definir a violência natural sem referência histórica (à história das sociedades humanas). O grego, para não ir mais longe, considerava inevitável (e não teria sequer pensado em combater) o que é insuportável e inadmissível para qualquer membro de uma comunidade ocidental dos nossos dias; considerava destino comum e natural (vale dizer, dado último da ação e sobre o qual não tinha nenhum poder) o que para nós tornou-se simples problema técnico. Contudo, por *avançada* que seja a humanidade, existirá sempre um limite para as transformações do dado: o desaparecimento desse limite é impensável, pois toda ação pressupõe uma resistência, um ponto de Arquimedes sobre o qual se apoiar. Mas não se pode determinar antecipadamente um limite para esse progresso: nenhum passo poderia ser considerado *a priori* o último. A violência da

natureza define-se, assim, com relação a uma sociedade e uma época, e essa definição inclui o que a comunidade e a época consideram, ao mesmo tempo, suportável e modificável. A consciência de determinada comunidade corresponde, por conseguinte, às possibilidades "materiais" do grupo, à riqueza social, ao estado de suas técnicas, à sua forma de organização.

Entretanto, é a consciência que a comunidade forma de si mesma que deve nos ocupar prioritariamente. Fazer depender a consciência das suas condições materiais é, sem dúvida, uma tentativa legítima, desde que compreenda o seu próprio alcance. Por um lado, mesmo que fosse possível uma redução total (uma explicação causal semelhante às da física mecanicista), ela só poderia ocorrer depois de ter *compreendido* o que se propõe *explicar*, e depois de tê-lo compreendido em si mesmo. Mas uma explicação como essa é, acima de tudo, impossível. Antes de tudo, porque pressupõe um conhecimento total da situação, e esse conhecimento só é concebível, idealmente falando, a respeito de uma época passada. O historiador será tentado, e isso é natural, a aplicar ao seu presente os conceitos que desenvolveu na e para a análise do passado. Ele será tentado a fazer o que se chama frequentemente filosofia da história: discernir *leis* da evolução, *estruturas fundamentais* idênticas ou análogas em todos os casos etc. Ora, essas análises do passado são necessariamente feitas do ponto de vista da consciência do tempo do historiador e constituem projeções, inconscientes para o historiador, do pensamento de sua época e de sua comunidade, projeções que exprimem esse pensamento (ou melhor: que o exprimirão aos olhos de um historiador futuro), mas não o elevam à consciência de si: a teoria "explicativa" não se autocompreende. Enfim (e este argumento, sendo o resumo e a decorrência dos anteriores, talvez se aplique mais imediatamente ao presente problema), a explicação jamais explica *exclusivamente* o que aconteceu; ela é abstraída da realidade passada, mas, precisamente porque quer explicar e não simplesmente narrar, encobre possibilidades não atualizadas que teriam podido realizar-se. A melhor das teorias explicativas só revela as condições necessárias, não as suficientes, do acontecimento, e será sempre mais ampla que o seu objeto.

As condições materiais, concretamente, ao criar e revelar novas possibilidades de ação, fazem passar para o domínio da violência inadmissível da natureza o que até então os homens aceitaram como destino comum da humanidade. Se fosse preciso ilustrar este ponto, bastaria remeter ao desenvolvimento da agricultura, da medicina, da organização social, que transformou em erros evitáveis, mais ainda, imperdoáveis, o que foi *fatalidade* sob os nomes de fome, epidemia imposta por Apolo, eterno sofrimento do órfão e da viúva. Mas é importante constatar que nada obriga uma comunidade a tomar a via do progresso, mais ainda, nada a obriga a tirar proveito dos progressos realizados por outras comunidades. A comunidade, assim como o indivíduo, é livre para preferir desaparecer em vez de abandonar suas convicções, para as quais a morte pode muito bem não ser o maior dos males. Ela decide-se em função do que chamamos o seu *sagrado*, que é o conceito (que não existe necessariamente como conceito formal na sua consciência, mas, por exemplo, sob a forma de tradição, regra de conduta, mito) do que lhe permite distinguir o *essencial* do *não essencial*, o *bem* do *mal*, e que não pode, consequentemente, ser contestado porque qualquer contestação, por ser o que é, situa-se do lado do mal. A análise histórica pode mostrar que na ausência de determinada técnica, de certo grau de riqueza social, determinado sagrado teria sido impossível; mas ela não pode ir além disso, e é incapaz de provar que esse sagrado (possível) realizou-se necessariamente sob essas condições. E isso sem prejuízo do argumento "gnosiológico", segundo o qual o próprio analista está envolvido no sistema do sagrado de sua comunidade, o qual é incompleto porque vivo, e inacessível ao historiador na medida em que este, inconscientemente ou não, contribui para a sua elaboração e transformação.

f. Se, pois, é impossível explicar o sagrado de uma época passada, se, ademais, ninguém capta completamente o sagrado do presente, parece impossível discernir a autoconsciência de uma comunidade que, contudo, é o verdadeiro objeto da compreensão. Mas isso se deve à projeção no mesmo plano de problemas que se põem em planos diferentes e tendem a diferentes pontos. Existe uma *consciência* do sagrado

presente. Mas ela é diferente do *conhecimento* histórico de um sagrado passado ou estranho: ela não é total, nem mesmo idealmente, e não se compara ao conhecimento que se constitui pela análise de determinado sagrado (passado e/ou estranho) a partir de outro tido como válido (e que é o do historiador). Ora, em certos casos, no nosso próprio caso, o sagrado vivo é influenciado e modificado por uma *tomada de consciência* que se dá através e por ocasião da compreensão do passado. Então, sendo vivo, o sagrado vive e se transforma, através da interação da sua própria ação e da sua reflexão, naquilo que, para a tomada de consciência, se revela o seu *outro*: toda tentativa consciente de captação do sagrado vivo constitui uma ação sobre ele, e a sua transformação, transformando o desejo (o *bem concreto*) da comunidade, transforma a sua maneira de agir. Portanto, é legítimo querer compreender o nosso sagrado vivo, desde que essa compreensão não seja concebida como conhecimento "objetivo" e "definitivo", separado e oposto à ação, estático, como uma espécie de visão na perspectiva do futuro do passado, de um *futurum exactum*. A tentativa pode e deve ser feita, mas nunca pode ser acabada e, em última análise, ela é possível porque o que aparece na história não pertence só ao histórico, pois na história nasce e se mostra o verdadeiro[1].

Além da dificuldade geral de compreensão, o que torna nossa tarefa ainda mais complexa é que a nossa sociedade, comparada às comunidades do passado, apresenta-se como comunidade que considera sagrado o que todas as outras consideravam contrário a ele. Pois a luta com a natureza jamais foi sagrada, ao contrário, estava referida ao cotidiano, ao ordinário, ao profano, ao que não podia constituir o sentido da vida dos indivíduos e do grupo. Veremos se o sentido da vida moderna consiste verdadeiramente nessa luta; mas é um fato que a estrutura da nossa sociedade e a sua organização (sua vontade de estrutura) só se compreendem a partir dessa afirmação própria da nossa sociedade, a partir da qual compreendem-se também as tentativas de reduzir o sagrado das outras sociedades a questões de eficácia que, estando no centro das suas preocupações, caracterizam a nossa sociedade. Ora, é

1. Cf. LP, *Introduction*, p. 73 ss.

preciso primeiro compreender essa sociedade como ela se compreende (ou deveria se compreender se tirasse do seu comportamento todas as consequências — ou todos os pressupostos — nele implicados): só assim será possível perguntar se existe contradição entre a sua organização (e a consciência que lhe corresponde) e o conceito de bem da reflexão moral que pertence a essa sociedade, e perguntar se o político (a ação universal em vista da liberdade razoável) pode reduzir-se ao social (à luta com a natureza exterior). Em todo caso, para a sociedade moderna, a luta com a natureza é sagrada, é o valor a partir do qual (não: sobre o qual) ela reflete e graças ao qual se orienta[2].

É nessa sociedade que o indivíduo moderno está *situado*. O fato de não *coincidir* com a sua situação (tanto no sentido filosófico como no sentido corrente e social deste termo) aparece claramente nas considerações que constituem o ponto de partida da presente reflexão: se estivesse satisfeito com essa situação, o indivíduo não teria e não poria questões sobre ela, vivendo como se pode viver numa comunidade perfeita que ignore o desdobramento da reflexão. Sendo, porém, problemática aos olhos do indivíduo, a sociedade torna-se mais importante para ele e para quem, tentando realizar o Bem neste mundo, encontra-se com a sociedade como esta se constitui e se quer. O indivíduo pode, sem dúvida, não se determinar com relação à sociedade, ou determinar-se por oposição a ela. Mas isso não nega que a sociedade se

2. De um ponto de vista semelhante, pode-se caracterizar a sociedade moderna precisamente pelo fato de considerar-se como sociedade. Não é o aparecimento do conceito de sociedade que marca a diferença com relação a outras épocas — lá em Aristóteles encontramos uma sociologia desenvolvida —, mas o fato de o indivíduo moderno saber-se membro da sociedade (normalmente membro passivo da sociedade ou, como se diz, peça da engrenagem) e definir-se a si mesmo como tal, não como cidadão. Nesta perspectiva, a sociedade não é mais o fundamento do Estado. O Estado torna-se instrumento a serviço da sociedade que o molda segundo suas necessidades. A teoria clássica, sobretudo a antiga, vê na sociedade uma forma inferior da vida em comum dos homens; as teorias "sociologizantes" modernas veem no Estado um mal, necessário até nova ordem, para a sociedade. Poder-se-ia afirmar com razão que essa oposição caracteriza a situação da filosofia política de nossa época; porém, precisamente porque constitui a dificuldade fundamental para a compreensão da ação política, ela não pode ser tratada inicialmente, sendo preferível partir da consciência comum e da compreensão "vulgar", em vez de começar por um reflexão sobre as teorias *in abstracto*. Se corretamente conduzido, este modo de proceder deve levar à solução da dificuldade.

apresente para ele como o plano geral da sua existência concreta, inclusive da sua oposição a ela. A título individual, um homem qualquer pode achar seu consolo ou o sentido da sua vida, por exemplo, na contemplação de uma natureza bela, maternal, inteligível; para a sociedade a natureza é a totalidade das matérias-primas que o homem transforma, e a totalidade das leis particulares e parciais, cujo conhecimento lhe faculta essa transformação. Mesmo que cada indivíduo conservasse em si uma espécie de reserva de valores não ligados à luta com a natureza, na sociedade atual esses valores são considerados *privados*, no sentido de não agirem, ou pelo menos não deverem agir (como veremos), sobre o que é essencial para a sociedade e na sociedade.

21. ***Em princípio, a moderna comunidade de trabalho constitui uma sociedade mundial. Com efeito, o método de trabalho é o mesmo em todas as grandes sociedades do tempo presente; o que as distingue não é a forma de trabalho, mas os seus conteúdos históricos.***

a. A comunidade de trabalho (de luta com a natureza exterior) tornou-se, pelo princípio de sua técnica de trabalho e organização — e em princípio —, uma comunidade que engloba toda a humanidade. Essa afirmação não significa que já exista uma comunidade humana globalmente organizada e que a luta com a natureza, contra a violência natural, contra o mal exterior, seja efetivamente conduzida de comum acordo. Mas ninguém nega que deveria ser conduzida dessa maneira para alcançar sua máxima eficácia. Dito de outro modo, só uma organização mundial seria adequada à técnica de que dispõe a humanidade no presente, segundo os critérios dessa mesma técnica: só ela permitiria alcançar os melhores resultados com o menor dispêndio de esforços humanos. Uma prova *pelo contrário* é dada pelo que se chama crises das economias nacionais: a sua análise revela que nem as causas, nem os remédios de uma crise dependem unicamente da organização particular, a menos que esta se contente com um nível de vida inferior ao que conseguiria se utilizasse todas as possibilidades modernas (nesse caso, porém, não existiria crise para essa comunidade). Se uma carência ou a escassez de matérias-primas industriais perturba o equilíbrio

econômico de uma sociedade particular, se o escoamento de produtos de outra mostra-se impossível, se as forças humanas disponíveis não são empregadas na sua totalidade ou são ocupadas em trabalhos pouco rentáveis (com relação ao máximo rendimento possível em bens de consumo e/ou de produção, isto é, com relação ao aumento possível, imediatamente ou num determinado prazo, do grau de proteção dos membros da comunidade contra os "acidentes" naturais): em cada um desses casos, as condições *no plano mundial* nunca são tais que tomem impossível a eliminação da escassez, do desperdício, do mau emprego dos homens. Com efeito, uma falta absoluta de matérias poderia acontecer, mas ainda não se verificou nos tempos modernos e não se delineia em parte alguma; no máximo seria necessário proceder a um nivelamento mundial do padrão de vida, a fim de reservar uma parte do trabalho das sociedades evoluídas para a criação de bens de produção exigidos para elevar o grau de produtividade das sociedades retardatárias, elevando assim o nível mundial *médio*. A ideia de uma superprodução global, por outro lado, é contraditória: o consumo humano na sua totalidade não conhece limites, e uma abundância de produtos permitiria distribuir com maior igualdade e equidade o principal bem produzido pela luta com a natureza, a saber, o tempo livre, que é a parte da existência biológica não consagrada ao trabalho necessário para a sobrevivência. Os historiadores da indústria, da ciência aplicada, da organização das sociedades, da economia, das forças de trabalho etc. oferecem provas e exemplos mais que suficientes da tese acima enunciada. Saber por que essa tese, universalmente acolhida, ainda não transformou a estrutura do trabalho social, e quais as consequências dessa contradição entre o conhecimento das condições otimais do trabalho social, de um lado, as organizações e os procedimentos tradicionais, de outro, é uma questão a ser tratada mais adiante.

b. Se a organização do trabalho humano está unificada só em princípio, de fato a técnica desse trabalho é a mesma em toda parte. É verdade que certas sociedades ainda estão longe de ter alcançado o pleno domínio do uso dessa técnica; é possível que certas tribos jamais tenham tido qualquer contato com essa técnica ou até mesmo se

recusem a tê-lo. Mas a política — e é disso que se trata aqui: é este o ponto de vista da análise da sociedade, embora a ação política ainda não apareça neste plano — pode ignorar esses testemunhos de épocas passadas, como de fato os ignoram os homens que fazem a política, exceto quando os exterminam ou os obrigam a entrar no mecanismo da técnica moderna. Todas as nações que têm alguma importância na vida política da humanidade caracterizam-se, primeiramente, pela semelhança que lhes confere a identidade dos métodos de trabalho e de organização: elas opõem-se entre si por razões que, na perspectiva da técnica, são apenas tradicionais.

Essas razões, definidas pelo pensamento social moderno como *puramente* tradicionais, constituem de fato, e do ponto de vista do historiador, o que levou à uniformidade da organização social dos tempos modernos. As comunidades não chegaram ao reconhecimento da eficácia como valor supremo em consequência de uma iluminação que as teria convertido, por meio de uma ideia *superior* às anteriormente seguidas. Elas o fizeram para defender o que consideravam autenticamente válido, pressionadas pela luta tradicional entre comunidades tradicionais, em vista de vantagens tradicionais (glória, tesouros etc.): quem sabe utilizar as forças naturais não humanas pode empregar na luta um número maior de homens e de produtos que o seu adversário retardatário, e pode crescer continuamente porque pode servir-se dos que submeteu para aumentar seu potencial guerreiro, em vez de empregá-los em atividades improdutivas (espetáculos, ostentação, rituais etc.). Toda comunidade que quer sobreviver como comunidade (não somente como soma de indivíduos isolados e submetidos a outras comunidades) será, pois, forçada a elevar-se pelo menos ao nível técnico alcançado pelos seus inimigos potenciais. Ela pode até abominar a organização que dela se exige, a transformação do seu gênero de vida e de trabalho, a desvalorização de uma parte do seu sagrado: se não quer imolar-se no altar do seu sagrado tradicional, ela deverá abandonar os valores irreconciliáveis com a eficácia sem a qual nenhum dos seus valores sobreviveria. Ora, é impossível fixar *a priori* um limite para esse sacrifício de valores: o sagrado que a comunidade queria defender, aceitando a luta com a natureza exterior sob a forma de luta progres-

siva, doravante deverá justificar-se diante do sagrado da técnica, diante da eficácia.

c. Os valores históricos e o *sagrado* de uma comunidade situam-se, pois, nos antípodas da técnica e da luta com a natureza exterior. Pode-se, então, distinguir a *comunidade* da *sociedade*, reservando o primeiro termo ao que é vivido numa experiência direta de compreensão "humana", no quadro de instituições que não foram criadas nem "re-organizadas" por um organizador racionalista e calculista, e que remontam às "origens", aos tempos "imemoriais", aos *mos majorum*. Pode-se opor, praticamente em sentido análogo, o *povo* ao *Estado* considerado como criação recente, não como o resultado de uma evolução "orgânica". Pode-se separar, noutro plano, a *raça*, dado natural irredutível, da *nação*, artificial nesta perspectiva, pelo menos com relação à raça, — ou os *fiéis* (qualquer que seja a fé em questão) dos *infiéis*, dos *calculistas*, dos *desenraizados*, dos que se separaram da tradição e passaram para o lado da eficácia técnica e se declaram dispostos a abandonar os valores tradicionais, seja por considerarem injustificável qualquer valor histórico que não se justifique na luta e para a luta com a natureza exterior, seja por priorizarem, em certas situações, a sobrevivência da comunidade à do seu sagrado. O essencial é que todas essas oposições, independentemente das intenções dos seus autores, tomam a sociedade moderna como termo de referência.

É antiga a oposição entre os que pregam o *primum vivere deinde philosophari* e os que reprovam àqueles o fato de *propter vitam vivendi perdere causas*. Essa oposição é atualíssima apesar de antiga. Mas o que nos interessa aqui é que, do ponto de vista da sociedade moderna, os valores históricos só aparecem e só podem aparecer na forma de movimentos "progressistas" ou "conservadores", como "obstáculos" ou "condições", em suma, como fatores puramente psicológicos" com os quais, evidentemente, é preciso contar, mas só contam na medida em que incidem sobre o trabalho e o afetam de maneira diferenciada, segundo a diversidade das tradições e das tarefas.

Os defensores da tradição, qualquer que seja o modo como se a interprete, situam-se do lado *reacionário*, pois recusam o critério da

eficácia, e aqui só conta o que é calculável. O sucesso na luta com a natureza exterior define-se e mede-se quantitativamente, e os conflitos entre as comunidades históricas, que estão na origem das lutas entre as sociedades modernas (no sentido acima definido), não se decidem pelo que os adversários conservam de tradicional, mas pelo que conseguiram no plano do domínio das forças naturais e da organização do trabalho.

Pode ser que a luta com a natureza externa seja considerada uma abstração, uma visão parcial como a do moralista que só vê a luta com a natureza interior do homem. Voltaremos sobre este ponto. Entrementes, esta abstração, supondo que o seja, impõe-se como realidade na medida em que as ações e atividades dos homens são determinadas por essa concepção. Como já observamos, é extremamente importante saber se a humanidade da nossa época está inteiramente envolvida na luta com a natureza, ou deveria dedicar-se inteiramente a ela; e dessa questão decorre o problema de saber se as declarações de todos os homens políticos, segundo as quais a finalidade da luta com a natureza (o trabalho) consiste em permitir que os homens vivam de modo diferente de como vivem no curso dessa luta, são mentirosas e, portanto, sem qualquer influência nas decisões dos protagonistas, ou se estão fundadas em erros decorrentes de ideias ultrapassadas. As respostas a essas duas questões, por importantes que sejam, não alteram em nada o fato de a luta com a natureza exterior constituir a vida da sociedade: essa vida, em princípio, é trabalho organizado, e tudo o que se opõe à eficácia dessa organização é considerado, para a sociedade, resíduo e lembrança. É daqui que devemos partir.

22. *Em princípio, a sociedade moderna é calculista, materialista e mecanicista.*

Os termos empregados comportam uma carga afetiva. Como palavras de ordem, para alguns elas designam os únicos valores sustentáveis, para outros, valores negativos e execráveis. Já chamamos a atenção para a natureza dessa oposição (cf. § 21). É oportuno acrescentar que esses termos podem ser tomados, e devem sê-lo aqui, em sentido descritivo.

Em princípio, dado que subsistem fatores "psicológicos", a sociedade moderna mostra-se *calculista*: toda decisão, toda transformação dos processos de trabalho e de organização, todo uso das forças disponíveis (humanas e naturais) deve ser justificado demonstrando que o domínio do homem sobre a matéria é reforçado, dito de outro modo, que o mesmo resultado mensurável é obtido com menor dispêndio de energia humana, ou que uma quantidade maior de forças naturais é posta à disposição da humanidade (ou da comunidade particular), o que não seria possível com os métodos anteriores. A sociedade moderna é *materialista* porque nas suas decisões só os fatores materiais são levados em consideração. Ela é *mecanicista* porque todo problema deve ser transformado em problema de método de trabalho e de organização, e só deve referir-se ao mecanismo do trabalho social: todo problema que não pode ser formulado assim é, por definição, um falso problema.

A sociedade orienta-se desta maneira e é assim que ela se mostra a quem a observa na sua atividade, esteja ele convencido ou não do valor desse sistema. Sua consciência, a consciência dos que enunciam o princípio da sociedade e emitem juízos com autoridade sobre os outros, formula o que essa sociedade é porque, conscientemente, *quer* sê-lo.

23. ***As ciências sociais teóricas descrevem adequadamente a estrutura da sociedade moderna.***

a. As ciências sociais modernas estão fundadas no mesmo princípio da sociedade tal como acabamos de indicar[3]. Elas consideram a socie-

3. Por *ciências sociais* compreendemos a sociologia teórica e, como sua parte principal quanto à análise do mecanismo social, a economia política. Não nos compete discutir aqui as relações extremamente complexas entre a sociologia teórica e a sociologia histórica: seu parentesco e sua diferença fundam-se no fato de os conceitos da sociologia teórica permitirem a análise de qualquer sistema social histórico. Dados certos valores e certas instituições, a elaboração de esquemas formais, hipotético-dedutivos (de *tipos*) pode demonstrar a incompatibilidade de certas formas de organização social com certos valores, sem poder mostrar um laço necessário (por oposição a *compreensível*) entre os valores e a organização. Ora, essa análise das estruturas é guiada pela ideia da análise funcional, fundada no conceito de eficácia das instituições, vale dizer, numa

dade como um dado análogo (mas não idêntico) à natureza exterior. Suas análises seguem os métodos das ciências naturais, em vista de uma análise funcional mediante fatores e previsões verificáveis (cf. LP, cap. IX). A descrição que fazem da sociedade moderna é adequada. Isso não quer dizer que seja verdade tudo o que diz qualquer representante das ciências sociais: por serem relativamente novas, estas ciências não desenvolveram o rigor dos procedimentos de observação e das técnicas de análise das ciências mais antigas. Mas, quanto ao seu objeto e quanto ao seu método, já estão constituídas, e os erros dos pesquisadores individuais podem ser descobertos e eliminados (em princípio) por referência a um ideal de conhecimento bem definido.

Essas ciências compreendem-se a partir do princípio particular da sociedade moderna. Só uma sociedade racionalista e mecanicista pode querer se compreender numa *ciência*, isto é, numa análise calculista, numa descrição que não admite outro critério além da *calculabilidade*, em vez de se compreender num sistema de valores múltiplos coordenados ou a coordenar (uma moral, um *summum bonum* com os seus *bona* inferiores). Esta é a razão pela qual as ciências sociais fracassam

---

sociologia teórica que é o produto de uma sociedade não só racionalmente compreensível, mas que quer ser racional. Não foi por acaso que a sociologia nasceu depois da economia política e que esta constitui a parte mais avançada da ciência social: a grande descoberta do século XVIII foi ter visto que o trabalho social pode ser analisado em analogia com a natureza, concebida como mecanismo, e que, por conseguinte, a intervenção do homem (do Estado) deve primeiro respeitar as leis da economia, que delineiam o quadro da sua ação, assim como as leis da natureza traçam o quadro da ação do técnico. Também não é por acaso que a sociologia procede de considerações sobre a melhor organização do trabalho social e define-se em primeiro lugar como análise de fatores (históricos, portanto, não racionais) que se opõem à realização dessa organização, considerada a melhor pelo fato de produzir o máximo de bens, por ser mais eficaz e por distribuí-los de maneira a incitar os indivíduos ao aumento da produção, por ser a mais racional. Pouco importa que a sociologia contemporânea, com raras exceções, tenha esquecido essa origem que, ao mesmo tempo, é a sua fonte: ela é obrigada a confrontar-se com isso a partir do momento em que não só quer continuar o seu trabalho, mas quer também compreender o que faz. O valor principal para ela é a *paz social*: mas este valor, num nível mais profundo que o da sociologia em sentido estrito, funda-se no valor da eficácia (do "progresso", do "rendimento", do "nível devida", da "riqueza social", do "poder" etc.), que é considerado absoluto: não há eficácia sem paz social; esta deve ser estabelecida para que o mecanismo econômico possa encarregar-se do resto e produzir com o máximo de eficácia.

quando tentam reconstruir a vida de comunidades de outro tipo, pois elas podem mostrar que, na ausência de certos mecanismos fundamentais, essas comunidades não teriam podido subsistir, mas fracassam quando se chocam com o que era o essencial para aquelas comunidades e que, para estas ciências — a não ser que se voltem para a filosofia ou para a história —, só aparece como irracional, tradicional, absurdo, noutros termos, como fator de ineficácia. As ciências sociais são a consciência da sociedade moderna, enquanto esta é pura sociedade e puramente moderna. É nelas que a sociedade toma consciência de si e é a existência delas que dá sentido a expressões como: a sociedade quer, a sociedade se interpreta etc.

b. As ciências sociais às vezes são chamadas ciências *humanas* ou *históricas*. Pode-se admitir o primeiro título, pois, com efeito, estão relacionadas com o homem, embora não com tudo no homem, dado que ele não se reduz ao seu ser social (ser que trabalha). Em contrapartida, nada é mais enganador que o título de ciências históricas. É certo que as ciências sociais se constituem no plano da história, falam necessariamente da história. Mas elas só falam para eliminar e para descartar a sua unicidade. O que lhes interessa é o que se repete na história, não o que faz a sua unicidade, nem os eventos únicos que a constituem. Assim como as ciências da natureza não se voltam para a unicidade da natureza nem para os acontecimentos únicos, mas buscam neles exemplos de interdependências de fatores gerais, assim também as ciências sociais não se interessam pela situação econômica de tal país, em tal ano, para compreendê-la como foi compreendida pelos que a viveram e determinaram, mas para descobrir aí o que atua em qualquer situação comparável, definindo o *comparável* pelo fato de certos fatores descobertos em certa situação poderem ser descobertos (ou terem sido) em outra: não é tal conflito histórico concreto entre grupos de cor ou religião diferentes que constitui o seu objeto, mas a busca do que, de modo geral, provoca esses conflitos, portanto, do que é útil ou necessário conhecer para evitá-los (ou provocá-los).

É verdade que nas ciências sociais a experimentação apresenta maiores dificuldades que nas ciências naturais. O material humano

oferece uma resistência não só maior, mas especificamente diferente da que oferece a natureza exterior. Ademais, o experimentador sofre, em certa medida, os efeitos da sua própria experiência: modificando o ambiente, é o seu próprio ambiente que ele modifica. Enfim, a experiência não pode ser repetida em condições idênticas, porque a primeira experiência modificou as condições iniciais de toda experiência posterior. Mas essas diferenças são apenas de graus: até a física teórica acabou por admitir a realidade da intervenção humana e seu efeito irreversível sobre o curso dos acontecimentos (naturais). Do que foi dito segue-se que o grau de precisão que se pode legitimamente esperar não será o mesmo para os dois tipos de ciências. Contudo, tanto a observação quanto a experimentação são perfeitamente possíveis nas ciências sociais. Além disso, todos referem-se a esta tese, mesmo os que a contestam em teoria, como os *empíricos* das ciências naturais que se recusam a passar da acumulação de observações à análise coerente (teórica), considerada, contudo, possível, pois do contrário não se apoiariam no passado para atuar sobre o futuro com conhecimento de causa. Todo homem de negócios, todo planejador, todo pedagogo social faz ordinariamente experiências e aproveita as de seus antecessores: as ciências sociais limitam-se a elevar ao nível da análise científica os resultados dessas experiências, e elas constituíram-se *para* poder analisar, reduzindo-o aos seus fatores gerais, o material empírico fornecido por experiências do passado.

As ciências sociais teóricas não se teriam formado sem o recurso à história. Mas elas não se interessam pela história como uma sequência única e sensata de eventos únicos. Concebidas com a finalidade de tornar previsível o resultado de uma intervenção, elas se destinam a evitar a ação cega do homem sobre a sociedade. Por conseguinte, elas submetem-se à verificação de suas teses segundo o critério do sucesso prático das experiências feitas, em coerência com o seu ensinamento. Elas não visam à compreensão dos atos passados (a sociologia histórica, espécie legítima, mas híbrida da história, pode visar à compreensão dos *tipos* abstratos de totalidades esquematizadas), embora possam ajudar o historiador na sua tentativa de compreender o passado histórico na sua unicidade.

Para dizer algo mais sobre o método das ciências sociais teóricas, note-se que ele se funda na estatística matemática, utilizada por estas ciências para descobrir os fatores e as interdependências de fatores que lhes compete pesquisar. A relação entre estatística, observação e experimentação, nestas ciências, é análoga à que existe nas ciências naturais: o material observado é submetido a uma descrição estatística, o que conduz a uma análise mediante fatores e interdependências; esta permite novas observações e experiências, feitas em virtude de uma primeira teoria matemática; daí procede-se à criação de modelos conceptuais sempre mais coerentes e sempre mais aptos para analisar exaustivamente um material cada vez mais plenamente dominado.

c. As ciências sociais levam à formulação de *leis sociais* que descrevem o comportamento humano. Não obstante as apreensões amiúde manifestadas, essas leis não põem minimamente em questão a liberdade. Em primeiro lugar, porque toda lei científica pressupõe, pelo seu próprio conceito, a liberdade de quem a busca e enuncia (cf. LP: 43). Ademais, o indivíduo que põe a questão da liberdade, da sua liberdade, com sua individualidade, tal como existe para si mesma, não se situa no campo das ciências sociais: estas ciências não se ocupam dele e nada dizem sobre ele. Só depois de realizada é que sua ação será captável pela ciência. A ciência pode analisar e descrever o comportamento observado; mas essa observação, dirigindo-se ao que já pertence ao passado, só poder ser feita a partir da observação que constitui o material da análise e que teria influenciado, se o seu conteúdo fosse outro, a "lei" resultante da descrição analítica e funcional. O temor pela liberdade do indivíduo decorre de uma falsa interpretação do conceito de "lei" social, identificada à lei política ou moral, reguladora e não descritiva do comportamento. Inclusive neste ponto as ciências sociais assemelham-se às ciências naturais, que também não pretendem (ou deixaram de pretender depois que os físicos, a maioria em plena ignorância de causa, aceitaram os resultados das análises kantianas) *explicar* os acontecimentos por forças que, por assim dizer, empurram os objetos, mas limitam-se a captar o que acontece na média dos casos, sem querer predizer o que se passará no caso individual (considerado

na sua totalidade, não somente num dos seus aspectos — no qual ele deixaria de ser individual, pois o *aspecto* seria geral): até mesmo um aparelho de laboratório, feito *ad hoc*, só idealmente se comporta de modo inteiramente previsível. Não é necessário entrar nas discussões sobre a incerteza e o seu papel na física dos quanta: o físico ignora o que acontecerá se jogar uma garrafa pela janela, se se quebrar, em quantos pedaços e de que forma; no máximo ele pedirá que se lhe permita jogar um certo número de garrafas de um certo tipo (cujas características serão estabelecidas em função de certas análises e medidas anteriores), a fim de poder estabelecer uma estatística e dizer qual é a probabilidade de diferentes resultados. O mesmo acontece nas ciências sociais: que X pessoas a cada ano se suicidem numa comunidade não permite perguntar se o Senhor X morrerá assim; que em centenas de casos observados os homens decidam-se sob a influência de motivos religiosos, econômicos etc. não permite predizer se um sujeito, numa situação concreta, vai se decidir segundo determinado motivo. O conceito da liberdade do indivíduo não se situa no mesmo plano dos conceitos da ciência, nem está em contradição com ela. Rigorosamente falando, seria preciso dizer que ele não está nem de acordo nem em desacordo com a ciência.

24. ***Na sociedade moderna, o indivíduo se encontra diante de um mecanismo (um sistema de leis) ao qual está submetido e sobre o qual, ao mesmo tempo, se apoia para adquirir um lugar na sociedade.***

a. Diante da sociedade, o indivíduo se encontra na mesma situação que diante da natureza exterior. A liberdade de suas ações é total desde que aceite morrer por elas; na medida em que quer intervir no curso dos acontecimentos, a sua liberdade é limitada, mas é essa limitação que a torna concreta e eficaz. Para o indivíduo, a sociedade é uma *segunda natureza*, conhecível e influenciável graças ao conhecimento das leis que descrevem o seu funcionamento, e com a ajuda das regularidades descritas por essas leis.

O indivíduo, como se diz, *acha-se preso* ao mecanismo social. Entretanto, o fato de estar preso, considerado como negativo no caso

de um fracasso (a mesma observação aplica-se às reações psicológicas diante dos acontecimentos naturais), constitui a possibilidade positiva da ação. A ação é possível porque existem regularidades, não apesar delas: o indivíduo pode fazer projetos, elaborar planos, tomar decisões e discuti-las razoavelmente com outros indivíduos, porque a sociedade possui uma estrutura e porque esta é conhecível (o que não significa que sempre seja suficientemente conhecida e que uma decisão razoável sempre seja possível). O indivíduo está na mesma situação do físico que pode descobrir leis naturais porque está exposto às forças da natureza.

Estamos longe de poder dizer que todas as decisões de todos os indivíduos de qualquer sociedade, mesmo a mais avançada, sejam determinadas por uma reflexão, segundo as leis da ciência, sobre os dados "objetivos". Ordinariamente o homem age segundo os costumes da comunidade e a partir das suas experiências pessoais. Mas, agindo assim, ele aplica inconscientemente o que a ciência torna consciente, assim como o selvagem conta com regularidades que só serão conhecidas com precisão numa época em que será difícil compreender a sua "mentalidade". Não é só aos olhos do filósofo que a sociedade aparece como segunda natureza: ela aparece assim a todos que vivem no seu âmbito.

Sendo organização da luta da comunidade com a natureza exterior, a sociedade não atribui ao indivíduo nenhuma função além da de combatente, isto é, de força bruta, ou de inteligência a ser oposta à natureza não-humana. A individualidade do indivíduo, tal como aparece para ele, não surge nesse nível. É isso que o indivíduo reconhece ou aprende a reconhecer por si mesmo: quem não contribui para o sucesso da luta não pode esperar nenhuma participação nos seus benefícios. Porém, dado que os fatores históricos (não racionais) ainda não foram completamente eliminados, a maioria das sociedades modernas alimenta e protege certos indivíduos, cujas ocupações não podem ser consideradas imediatamente úteis. A sociedade (o grupo dirigente da sociedade) explica esse fato declarando ter aprendido por experiência que essas ocupações podem produzir resultados extremamente interessantes, e que elas constituem um investimento mais arriscado que outros, mas não desrazoável. Nisso a sociedade pode se enganar, não só

porque certas atividades poderiam ser completamente inúteis para ela, mas também, e sobretudo, porque ela se enganaria sobre a sua verdadeira motivação, que é de caráter histórico, enquanto a justificação apresentada é pseudorracional e pseudocalculista. Mas esse erro na compreensão de suas próprias motivações confirma que a sociedade só reconhece o resultado mensurável, e o indivíduo na sociedade deve sempre medir o seu próprio valor (social) por este critério, uma vez que é por ele que os outros o avaliam.

Não é necessário que o indivíduo conheça teoricamente as leis do mecanismo social. Ele aprende a se considerar como força produtiva pressionado pelas circunstâncias: se quer uma parte dos bens produzidos (objetos ou serviços), deve oferecer ou bens produzidos por ele, ou alguma outra contribuição útil para a luta com a natureza exterior; quer se trate de bens existentes dos quais dispõe, quer da sua força física de trabalho, ou do seu conhecimento de certos procedimentos não universalmente conhecidos. O mecanismo age sobre ele, e ele colabora para o bom funcionamento desse mecanismo. A única necessidade que se lhe apresenta é, como se diz, de *valorizar*-se, tornar-se precioso aos outros. Se quer viver e participar das vantagens do trabalho social, deve fazer-se objeto utilizável nesse trabalho e para esse trabalho. O conhecimento teórico das leis do mecanismo social pode ajudar determinado indivíduo, dando-lhe o valor de um especialista que tem o seu *preço*, ou permitindo-lhe orientar-se melhor do que os outros em vista do seu sucesso pessoal; mas a experiência direta da ação do mecanismo basta para o seu funcionamento: agindo mecanicamente, o mecanismo social ameaça de eliminação, e elimina, os que não se ajustam às suas exigências.

Sob este aspecto, importa pouco que o trabalho social de uma comunidade moderna esteja organizado de modo “liberal” ou “dirigista”: o indivíduo está sempre submetido à “pressão das circunstâncias”, embora estas possam ser diferentes e, de outro ponto de vista, as diferenças sejam da maior importância. No estado atual da análise, a ameaça de desemprego, de falência ou de perda do salário-desemprego equivale à ameaça do campo de trabalhos forçados ou de processo por sabotagem.

b. Entre os indivíduos no interior de uma sociedade, a distribuição dos bens produzidos é feita de maneira desigual, segundo o valor da participação no trabalho social. Os sistemas de distribuição diferem segundo as formas históricas das diferentes sociedades e segundo as necessidades técnicas decorrentes das diferenças existentes no "material humano". Mas o mecanismo sempre leva o indivíduo a pôr à disposição da sociedade todas as forças e todos os bens acumulados dos quais dispõe e dos quais pensa ter necessidade.

Assim, a competição é a regra de conduta dentro da sociedade moderna. Como regra geral, cada indivíduo tentar situar-se bem: sua participação nos bens dependerá do seu *lugar* na organização social, já que os lugares são remunerados segundo o valor que se atribui à função neles desempenhada para o trabalho social. No início dessa corrida aos bons lugares, existem fortes desigualdades, e as chances iniciais são consideravelmente diferentes (porém, de diversas maneiras, segundo os diferentes sistemas de organização). Ser proprietário de máquinas ou de dinheiro disponível (detentor de trabalho acumulado e útil para o trabalho), ter nascido numa família ou num grupo social que tradicionalmente alcança os postos de direção, possuir forças corporais ou intelectuais acima da média são vantagens que dependem do acaso. Para o indivíduo é da mais alta importância dispor desses favores da sorte; para a sociedade é indiferente que A ou B seja dotado, forte, rico, inteligente: sempre haverá favorecidos e desfavorecidos. O que importa para a sociedade é que os postos sejam ocupados convenientemente. Ela só exige que a qualidade média dos seus membros seja a mais elevada possível em todos os níveis, e que ela possa encontrar dirigentes qualificados entre eles. Em todos os sistemas haverá inevitavelmente injustiças: os custos dispendidos no processo de seleção, mesmo supondo que se disponha de um método válido e de critérios científicos para a escolha objetiva, não devem ultrapassar os lucros aos quais essa seleção pode levar, ou o valor das economias que ela permite. Nada pode garantir que o indivíduo mais apto se encontre regularmente no lugar para o qual seria o mais indicado. Mas essas injustiças (que são falhas da organização) são suportáveis para a sociedade: ela tem interesse em reduzi-las por todos os meios tecnicamente possíveis, mas a

tolerância com os erros é bastante ampla, e seu limite só seria superado se os incapazes chegassem a excluir *sistematicamente* os competentes (perigo que, ademais, é real e se realiza nas sociedades "liberais" quando a posse do capital torna-se o único critério de ascensão na hierarquia, e nas sociedades "dirigistas" quando o pertencimento ao grupo dirigente torna-se o apanágio de descendentes dos detentores dos papéis dirigentes e/ou dos seus mais fiéis seguidores — voltaremos sobre este ponto).

Os indivíduos, na competição pela maior participação nos bens produzidos, considerando-se objetos naturais a serem valorizados, tentarão atribuir-se o mais alto grau possível de utilidade. Pouco importa que essa utilidade seja real ou aparente; mas importa muito que seja reconhecida pelos que, no momento em que ele entra em cena, detêm o poder de *situá-lo*. A sociedade particular, e, em princípio, a sociedade universal, é o campo fechado da luta dos indivíduos, não das individualidades, dos homens tal como se apresentam aos outros, não como são para si mesmos. O sucesso pertence aos que se *impõem*; ele se exprime na confiança que a sociedade (o grupo atualmente dirigente da sociedade) lhes demonstra, e que os fará subir, gradualmente, aos postos a partir dos quais o trabalho social é dirigido e os lugares são atribuídos aos homens. O sucesso se exprime na obtenção das vantagens materiais, das quais os detentores do poder social reservam para si uma parte, prometidas pela sociedade aos seus membros para convidá-los a lutar entre si; enfim, o sucesso pode se exprimir no crescimento do prestígio (que pode ser desejado em si mesmo), ou do tempo livre. O indivíduo obterá o sucesso, nas suas diferentes formas, através de um cálculo e como calculador (salvo nos casos já mencionados de uma sociedade mal-organizada que não consegue excluir os incapazes dos postos de direção). Esse cálculo não é necessariamente mais consciente que o conhecimento do mecanismo social cuja mola, quanto aos indivíduos, é a competição calculista. Quanto ao comportamento, o cálculo é pressuposto pela forma da sociedade moderna, que só funciona graças à fé no sucesso. Quem recusa esse cálculo no seu comportamento não tem sucesso e, caso a sociedade necessite dele, será forçado ao cálculo, não só pela suspensão das vantagens que a sociedade ofere-

ce aos bons trabalhadores, mas, se necessário, por ameaças que podem chegar à pena de morte.

c. A força imediatamente sentida do mecanismo social, mostrando-se ao indivíduo, ao mesmo tempo, como força de atração e como força repressiva, obriga-o a transformar-se segundo as necessidades e desejos da sociedade. É, pois, compreensível que se deplore a situação do indivíduo, forçado na e pela sociedade a reduzir-se ao papel de artigo útil e mercadoria que tem seu preço: a pressão social, nesse sentido, "desnaturaliza" o homem. Discutiremos os limites, de direito e de fato, dessa pressão. Mas, para evitar que se tirem das considerações precedentes conclusões que não comportam de modo algum, notamos desde agora que esta maneira de considerar o problema é insuficiente. Pois o homem "desnaturalizado" é também o homem civilizado, cultivado e, sobretudo, o homem moral: o homem "natural" não é, por definição, nem um nem outro. Com efeito, o que se chama corretamente pressão social é o começo da educação, uma educação que liberta o indivíduo da sua natureza *interior*, da sua paixão, da violência nele. Não faltam defensores do homem "natural"; mas, via de regra, eles são suficientemente inteligentes para reservar para si o exercício da *liberdade natural*, pressupondo, ao mesmo tempo, que os outros submeter-se-ão, ou serão submetidos, àquela disciplina social que permita aos defensores do "homem não deformado" brincar alegremente de selvagens: os Diógenes praticantes são raros, e o amor pelo homem da natureza e pelo indivíduo não deformado não consegue esconder o desejo de entrar no jogo sem observar suas regras. Antes de tudo, é no plano da sociedade que a universalidade se revela ao indivíduo, na forma da necessidade — para quem não quer nem morrer nem fugir do mundo —, exigindo dele o sacrifício do imediato do desejo e da paixão (não o sacrifício do desejo e da paixão, mas das suas formas naturais, isto é, estritamente individuais) e impulsionando-o a fazer-se reconhecer como membro útil da comunidade. Pode ser que, na vida do indivíduo, a sua individualidade seja para ele o valor último, ou até o mais alto valor em si mesmo. Mas nessa perspectiva (que não é a nossa) não é o indivíduo natural que está em questão: o que caracteriza o indivíduo natural é,

entre outros traços, o fato de não se pôr essas questões que pertencem à reflexão e só se compreendem no plano universal. Em todo caso, será preciso que a individualidade obrigue a sociedade a admitir seu direito de participação nos bens que ela produz. E isso é justo: na medida em que quer viver para si, o indivíduo tem necessidade de ser exonerado, tanto quanto possível, da luta com a natureza *exterior*, para poder dispor daquele tempo livre que é a sua existência de indivíduo vivendo para si mesmo. É preciso, pois, que ele submeta a sua natureza *interior*, e a si mesmo, à necessidade dessa luta libertadora: a *coisificação*, na sociedade moderna, é o preço da *personificação*.

25. ***Assim como a sociedade moderna só é racional em princípio, os membros de uma sociedade qualquer são calculistas só em princípio. O comportamento racional, na medida em que a luta progressiva com a natureza o exige, lhes é imposto pela lei positiva.***

a. Para ser verdadeiramente racional, a sociedade deveria ser de fato o que é segundo o seu princípio, a saber, sociedade mundial (cf. § 21). Ora, a sociedade moderna só está unificada quanto aos métodos de trabalho e de organização. E mesmo essa unidade "tecnológica" não se deve a que as sociedades particulares estejam convencidas do *valor* absoluto do sistema social moderno, ao contrário, deve-se a que o emprego desses métodos é a condição necessária da sua sobrevivência como sociedades independentes que, nas suas decisões, não são obrigadas a levar em conta qualquer ordem vinda de fora.

Salta imediatamente aos olhos a irracionalidade desse comportamento das sociedades particulares, quando o consideramos do ponto de vista da sociedade moderna consciente do seu princípio: os fatores *históricos* opõem-se aos fatores *racionais* e a uma eficácia global levada ao mais alto grau tecnicamente possível. Porém, nada é mais errôneo que concluir daí que esses fatores irracionais não têm importância para o trabalho social. É um fato (pelo menos para o cálculo moderno) que o trabalho humano é realizado por homens que, segundo o princípio da sociedade moderna, deveriam determinar-se exclusivamente pelo cálculo das vantagens resultantes do seu trabalho, mas se determinam

de maneira totalmente diferente. Além do mais, torna-se evidente que o irracional está na origem da racionalidade e da racionalização: se as sociedades particulares não estivessem interessadas em manter-se no seu ser histórico, se a luta das comunidades não tornasse inevitável a busca do mais elevado rendimento social, nada levaria a essa transformação radical de toda a sua forma de vida provocada pela introdução e aperfeiçoamento da forma moderna de luta com a natureza exterior. São os fatores históricos que exigem o cálculo, e a mola do movimento moderno para a racionalidade é constituída pelo que não é racional (cf. § 21, *b*).

As consequências dessa situação são extremamente importantes. Alcança-se o racional, posto a serviço do que não o é, pelo histórico na sua própria natureza, e o racional se traduz em eficácia visando a um fim que não é nem racional nem racionalmente justificável: o racional (o universo do trabalho) não é querido como tal pela sociedade particular, mas como meio em si mesmo sem valor, pois o valor se encontra no que é histórico. A sociedade exige, portanto, de seus membros, duas atitudes não necessariamente irreconciliáveis, mas que tampouco se conciliam necessariamente: uma contribuição à luta progressiva da sociedade com a natureza exterior e uma contribuição à luta *desta* sociedade particular contra a natureza exterior, luta da qual agora participam todas as outras sociedades particulares.

Esta é uma situação de fato. Entretanto, no plano do princípio da sociedade moderna, não só é possível reconciliar essas duas exigências, mas elas já estão unificadas. Segundo aquele princípio, a contribuição mais importante, a única verdadeiramente importante, é a que aumenta a eficácia. Do ponto de vista da sociedade (da sua autoconsciência, tal como se expressa nas ciências sociais), é evidente em que sentido o indivíduo deve ser educado e o fim em vista do qual deve se transformar. No entanto, a sociedade puramente racional encontra a resistência do sentimento histórico dos indivíduos, que são o que são pelos "valores" de suas sociedades particulares: na sociedade particular, que não é puramente racional, os indivíduos não devem ser puros calculistas, do contrário não trabalhariam e, com maior razão, não se sacrificariam pela sobrevivência da *sua* sociedade-comunidade particular, e

poderiam até rejeitar o princípio da eficácia. A educação social não só deve levar em conta os desejos históricos dos membros da comunidade, mas deve também manter vivos esses desejos — ao mesmo tempo que deve visar ao máximo de eficácia racional.

b. Esse duplo aspecto caracteriza o *direito positivo moderno*, que formula o que é exigido dos indivíduos e das organizações particulares dentro de determinada sociedade.

Cada sociedade, cada comunidade possui um sistema de direito, racional ou não, e sua função é sempre a mesma: limitar a violência que caracteriza a individualidade natural enquanto tal. O que define o direito da sociedade moderna é o fato de ser concebido em função da eficácia do trabalho e da organização, e em vista do aumento dessa eficácia.

Já se mostrou muitas vezes como a violência dos indivíduos acaba (ou, mais exatamente, acabou, no caso que nos interessa e que é o nosso) por dar origem à organização e ao direito. Quer se considere o homem como naturalmente *bom* ou *mau*, quer a criação da organização primitiva seja atribuída a uma intervenção divina ou a um legislador genial, ou ao efeito do temor que todo indivíduo, violento em si mesmo, sente diante da violência dos outros, tudo isso aqui tem pouco interesse, pois é suficiente a tese mais simples que remete à ação da necessidade e do medo da natureza exterior. A questão da origem histórica das sociedades — questão sem sentido quando não se refere a uma determinada sociedade, mas à sociedade — compete aos historiadores. O problema da origem filosófica do direito, o problema de um direito *justo*, não se põe nesse momento, pois estamos tratando da autocompreensão desenvolvida pela sociedade moderna. O que nos interessa é a natureza e a função do direito positivo.

Esse direito é caracterizado por dois traços correspondentes, um ao seu fim, outro ao material humano com o qual se relaciona. Ele é racional pelo seu fim, que é a própria racionalidade; mas é histórico porque deve levar em conta o caráter histórico do material humano a ser formado e transformado por ele. Entretanto, é um erro crer que a vontade de levar em conta o irracional existente é irracional: esta *conta* é tão racional quanto qualquer outra. Mas o direito não conta com os

calculistas. Ele é direito para seres historicamente determinados, que se determinam por motivos e motivações históricas. Por isso ele apresenta-se como um conjunto de aparência heteróclita. Ele tanto enuncia regras que só podem ser aplicadas, e mesmo compreendidas, supondo que o indivíduo calcule seus atos e suas repercussões na sociedade e nos outros indivíduos, como enuncia prescrições que não têm nenhuma relação direta com a eficácia, com a organização do trabalho, com o cálculo do interesse individual e social. O fato é que o direito (os dirigentes calculistas da sociedade) tem interesse em conservar certas regras cuja ab-rogação ou mudança inquietaria os membros da sociedade: a corrupção, o escândalo, o sacrilégio em todas as suas formas não se reduzem ao cálculo, senão na medida em que esses conceitos, e os sentimentos que lhes correspondem, agem sobre os membros da sociedade. Consequentemente, a sociedade tem interesse em mostrar-se conservadora, a não ser que as regras tradicionais sejam contrárias à eficácia: nesse caso a sociedade deverá calcular o ponto de equilíbrio mais adequado entre as exigências técnicas e as do cálculo social que leva em consideração as reações do material humano. Entretanto, é verdade que o direito da sociedade moderna tenderá a reduzir progressivamente o papel dos fatores históricos para chegar, idealmente, a um sistema puramente racional, capaz de regrar as relações dos indivíduos de tal modo que, nelas, toda violência seja excluída e as consequências de todas as ações sejam previsíveis, fazendo que a violência e o engano sejam estranhos a todas as relações resultantes do trabalho social, e toda controvérsia entre interesses particulares (de indivíduos ou de organizações) seja antecipadamente decidida de maneira tão satisfatória que, em princípio, a intervenção de um juiz nem sequer seja exigida, de modo que as partes calculem por elas mesmas a solução de um processo que não precisará mais ser decidido por uma autoridade neutra: a simples existência do juiz e da força social executiva será suficiente, sem que precisem entrar em ação.

Os indivíduos estão em competição entre si, e a sociedade só vê nisso a sua vantagem. Eles podem ser, segundo uma linguagem defasada relativamente ao princípio da sociedade moderna, cínicos, avaros, egoístas; mais ainda, o indivíduo desinteressado seria um inútil, isto é, perigoso para a sociedade, que não teria poder sobre ele. Mas o desejo

egoísta deve ser contido, e o indivíduo não deve usar a força e a violência naturais para eliminar ou pôr em desvantagem os seus concorrentes. Ele também não deve servir-se do que se pode chamar violência natural da inteligência: a mentira, a fraude etc. O comportamento do indivíduo, no que se refere ao trabalho social e à organização, deve ser tal que os outros membros da sociedade possam contar com certa regularidade no seu modo de agir, com suas intenções pacíficas e sua honestidade nos negócios (privados ou públicos). A função do direito consiste em conseguir esse comportamento dos indivíduos. Determinado, por um lado, pelo modo de trabalhar da sociedade e da organização, por outro, pelos fatores históricos que caracterizam o material humano dado, o direito será a expressão, em forma racional, da realidade social na sua totalidade racional-irracional.

c. Considerado no plano do direito, o indivíduo é violento, mais exatamente, violência virtual que pode atualizar-se a qualquer momento. Essa concepção do direito não se deve à "maldade" dos legisladores: foi a "maldade" dos homens que tornou necessário o direito. Quando se esquece isso, cai-se em gravíssimos erros filosóficos (e de política prática). Esses erros decorrem dos que apontamos acima (cf. § 24, *c*). Tanto aqui como lá, fala-se de individualidade natural, isto é, arbitrária e passional. Ora, essa individualidade só poderá realizar-se — se puder — no seio de uma sociedade fortemente organizada que, possuindo um máximo de segurança, permitir-se-ia suportar a existência de alguns representantes de semelhante "ideal". Não se refuta uma verdade tão evidente pintando uma vida idílica, situada num passado anterior ao início da história, ou num futuro posterior ao seu fim, que não conheceria nem organização nem lei.

Com isso não afirmamos que a educação pela organização e pela lei seja o todo da educação do homem para a liberdade razoável, nem mesmo que o homem possa contentar-se com essa primeira educação: ela é domesticação do animal no homem, e sua insuficiência é evidente na perspectiva central da presente investigação. Ademais, como veremos, já no plano da sociedade, ela seria inaceitável se fosse a única educação. Porém, *insuficiente* não é o mesmo que *supérfluo* nem, com

maior razão, *nocivo* e *mau*: as virtudes cívicas e sociais podem não levar muito longe; sem elas, nada de mais elevado existirá. O formalismo da lei não traz a *justiça* e nem o pretende; contudo, é a primeira garantia (frágil, se isolada, mas real) contra o arbítrio e a violência dos detentores do poder ou dos poderes. É certo que um criminoso aos olhos da lei positiva pode ser, noutra perspectiva, um herói ou um santo. Mas ele não seria nem um nem outro se não arriscasse, com conhecimento de causa, entrar em conflito com a lei. Além disso, a sua revolta seria sem sentido para a sociedade-comunidade se não visasse, em vez da supressão da lei, à proclamação de uma lei melhor, portanto de uma lei.

Ademais, como regra geral, o criminoso é menos atraente do que parece quando nos interessamos pelo "indivíduo". Quem não quer submeter-se às necessidades da vida social não passa, no caso mais favorável à tese *antinômica* criticada aqui, de um ser desejoso de afirmar sua individualidade passional, o que a sociedade reconhece, punindo-o, pois só o criminoso tem direito à punição. Note-se de passagem que é um fato bem conhecido dos psicólogos que o criminoso (por oposição ao enfermo e ao não educado, ao "rude") deseja a punição. É preciso apenas perguntar se a sociedade deve obedecê-lo, levando-o a sério, ou se não é melhor para ela (e talvez para ele), na medida em que não constitui um perigo imediato, integrá-lo entre os que demonstram pelo modo de agir, não inspirado pela vontade de transgredir a lei, portanto, não intencional, que não receberam da sociedade uma educação suficiente.

Certamente deveremos falar de injustiças da sociedade. Voltaremos logo sobre este ponto. Porém, no plano da lei social, quando se fala de injustiças, fala-se de erros técnicos que privam a sociedade de uma parte do seu material humano e lhe impõem cargas não produtivas (o criminoso, o desajustado, o não educado são inutilizáveis). A lei positiva de uma sociedade não está de modo algum isenta de críticas; ela certamente falha se exige de todos uma educação que não oferece a todos — e é preciso incluir na educação as condições que a tornam acessível e aceitável a todos os membros da sociedade. Mas essa crítica mostra precisamente o valor positivo da lei, e toda recusa da lei enquanto tal volta-se contra o fim que pretende. É verdade que esse fim

não é pensado pelos que recusam o que consideram coerção, do contrário eles veriam que o fim, que é a liberdade, longe de abolir a racionalidade, a aperfeiçoa. A lei positiva da sociedade, em si mesma, não é justa, pois não conhece a justiça, salvo no que conserva de histórico, mas tampouco é *injusta*. Ela é (ou não é) eficaz e constitui a condição (positiva ou negativa) da realização de uma justiça que a transcende. Vista na perspectiva dessa justiça, a lei de uma sociedade injusta exprimirá, sem dúvida, a injustiça; mas, exprimindo-a na forma da lei, ela a submete pelo menos à exigência da racionalidade.

26. ***A sociedade particular, por não ser totalmente racional, está dividida em grupos e estratos. Dessa divisão é que nasce nos membros da sociedade particular o sentimento da injustiça social.***

a. A lei da sociedade é eficaz ou ineficaz, não é nem justa nem injusta enquanto lei: ela está destinada a regrar as relações entre os homens de tal modo que a violência seja delas excluída e que, na paz social, se alcance o máximo rendimento social. É evidente que esse conceito de lei é insuficiente. Porém, nós que partimos da moral abstrata queremos captar a sociedade na forma abstrata em que ela se capta (nos discursos dos seus representantes): só assim será possível passar a um conceito mais profundo e mais adequado de lei, não só para nós, mas para quem quiser ater-se à noção "pura" da sociedade. Essa passagem é constituída pelo fato social do sentimento da injustiça, não da lei, mas da sociedade que regula sua atividade por meio dessa lei e que, por isso mesmo, já se elevou acima da violência e da injustiça primitivas. É, pois, ao mesmo tempo, necessário e legítimo que nos atenhamos primeiro ao critério social da eficácia.

Os indivíduos na sociedade, lutando por seus postos, lutam para obter a maior participação possível no produto social e nas outras vantagens da luta com a natureza exterior. Uma sociedade particular será bem organizada se a luta estiver a serviço do fim que a sociedade pretende, a saber, a máxima produção com o mínimo de dispêndio de trabalho humano. Os postos na sociedade são definidos em função da sua técnica de trabalho, e todos eles correspondem a uma função in-

dispensável. O melhor rendimento será alcançado quando cada posto for ocupado pelo indivíduo mais apto para ele. No sistema ordenado da sociedade, os postos não exigem as mesmas qualidades (de força, inteligência, inventividade, instrução, iniciativa etc.). Ora, os homens não consideram o trabalho um valor em si: eles querem estar livres das necessidades, e é preciso recorrer a estímulos para atrair os mais dotados aos postos mais importantes e para incitá-los a adquirir as qualificações exigidas. Uma distribuição desigual do produto social (em sentido amplo, no qual o termo compreende todas as vantagens) constitui, pois, uma necessidade técnica, e esta caracteriza a sociedade moderna enquanto tal, independentemente do caráter "liberal" ou "dirigista" do sistema social particular.

Ora, nenhuma sociedade particular é perfeitamente ordenada e organizada. Sendo particular, segundo o próprio critério do pensamento social, ela é imperfeita porque determinada, enquanto particular, por fatores não racionais, compreensíveis unicamente no plano da história, e que deveriam ser eliminados, mas de fato não o são, mesmo supondo que pudessem sê-lo a longo prazo, num futuro indefinidamente longínquo.

Essa imperfeição da organização particular aparece aos membros da sociedade particular sob a forma de *injustiça social*: o indivíduo sente que não tem acesso a todas as funções para as quais se crê apto, sente que está privado de certas oportunidades, sofre as consequências da exclusão desses postos por outros que, mais bem instalados graças às condições de sua situação histórica, os reservam para si sem qualquer justificação racional. A competição deveria ser o único procedimento, mecanicamente justo, a designar em cada carreira os candidatos mais qualificados. De fato, e pela ação dos fatores históricos, esse mecanismo é continuamente falseado. Não são os indivíduos que lutam para subir individualmente, por meio dos seus dons e capacidades. São os grupos *sociais* já constituídos que lutam por sua *situação social*, e parece mais importante pertencer a um grupo bem situado (historicamente) do que dar prova das mais altas qualidades individuais. Numa sociedade mundial perfeita, a organização da sociedade em grupos seria puramente racional e dependeria exclusivamente das exigências do trabalho so-

cial: determinado grupo desempenharia um papel importante porque sua função seria particularmente importante; e o acesso a cada grupo estaria aberto a todo indivíduo capaz de participar do trabalho daquele grupo. Na sociedade particular e histórica as coisas são diferentes: um grupo que no passado teve uma função preponderante e perdeu todo ou parte do seu interesse para a sociedade tentará, amiúde com sucesso, defender sua situação social, definida pela sua participação no produto social, e se conseguir tentará impedir que outros grupos, pouco considerados no passado, mas que se tornaram essenciais no presente, subam ao posto que lhes caberia nas condições do presente, do ponto de vista de uma organização racional.

Essa luta dos *grupos* dá origem a uma luta dos *estratos*, dos quais um é formado pelos grupos que se creem lesados, o outro pelos que se sentem ameaçados pelos grupos do primeiro estrato.

Os estratos não são produzidos pela organização no que ela tem de racionalidade, mas pelo que conserva de histórico. Eles distinguem-se dos grupos que, racionalmente necessários, existirão até mesmo na sociedade mais bem organizada: é a sua perfeita organização que caracteriza precisamente a sociedade bem ordenada. Nessa sociedade não existiriam estratos, primeiro porque a ascensão ou declínio dos grupos dar-se-iam sem resistência histórica, em seguida porque a circulação dos indivíduos entre os grupos só seria regulada por suas qualificações pessoais. Na sociedade particular, ao contrário, a luta dos estratos desempenha um importante papel: ela é a expressão atuante do sentimento da injustiça, tal como é experimentado seja pelos que pensam ter o direito a uma ascensão social que lhes é negada, seja pelos que se creem ameaçados na posse dos privilégios que consideram justificados.

Essa luta desenvolve-se no plano da sociedade moderna e segundo seu pensamento, o que significa que ela também é organizada. Entretanto, sua organização só corresponde à da sociedade pela sua forma e sua técnica. É impossível situar um grupo histórico dentro de um estrato exclusivamente a partir dos seus caracteres objetivos: a organização racional, que define os critérios objetivos, só reconhece os grupos históricos como obstáculos a serem eliminados. Para a organização, um grupo pouco importante não é oprimido pelo fato de ter uma parte no

produto social menor que a de outros grupos. Por outro lado, é sempre possível gerar numa parte, ou na maioria de determinado grupo, a convicção de ser oprimida ou ameaçada e, consequentemente, de pertencer ao estrato reivindicante.

Entretanto, as técnicas de organização da sociedade podem ser postas a serviço dos estratos em vista de um fim estritamente análogo ao da sociedade: a maior eficácia na luta. Os estratos desenvolvem assim suas teorias, produzem seus teóricos e seus líderes e, com sua ajuda, esforçam-se por recrutar o máximo de adesões, não para a luta com a natureza exterior, mas para a luta contra o inimigo social. Os organizadores dessa luta constituem um grupo à parte, não diretamente ligado ao trabalho social, opostos entre si, não pelo caráter e pelo método de suas ocupações, mas pela natureza dos interesses que organizam e defendem por profissão, e que lhes interessa (profissionalmente) apresentar como ameaçados ou pisoteados.

Dos dois lados procurar-se-á convencer os grupos formados pela estrutura do trabalho social de que a sua situação é a mais justificada (tecnicamente), ou a mais injusta que se possa imaginar: a justiça para eles, se lhes diz, dependerá da sua coesão e da sua combatividade. Surgirá assim, entre os organizadores dos diferentes estratos, uma luta para conservar ou conquistar o poder social, luta entre os organizadores que detêm o poder e os que a ele aspiram. Nenhum deles pretende destruir a organização do trabalho social, e os aspirantes ao poder, tanto quanto os seus detentores, visam ao máximo de eficácia e de rendimento da sociedade. O fato é que a oposição não se funda no que a sociedade tem de racional, mas no que conserva de puramente histórico: os aspirantes, quando chegam ao poder, devem, portanto, esforçar-se por eliminar as raízes das desordens, os defeitos e as falhas da organização existente, assim como os detentores, se conscientes do seu interesse, com o mesmo procedimento, devem interromper o recrutamento dos seus adversários.

Do ponto de vista da sociedade racional, a luta dos estratos provoca um aumento da racionalidade. É verdade que a luta não visa à eficácia do trabalho social; todavia, com o tempo (não imediatamente), acaba contribuindo para isso. Os combatentes não visam à eficácia do traba-

lho, mas da luta, contudo a luta acaba por aumentar a eficácia social. Objetivamente essa luta, de caráter essencialmente histórico, é luta contra os fatores históricos de desorganização. Ela não o é, todavia, segundo as intenções dos combatentes, nem em cada momento do seu desenvolvimento temporal. Porém, envolvendo os dois estratos, um deles exigindo a distribuição mais equitativa (mais eficaz no que se refere ao recrutamento e à colaboração pacífica), o outro sendo obrigado a aceitá-la, essa luta é, por assim dizer, a luta do histórico contra si mesmo em vista da realização do racional.

A mesma relação mostra-se noutro plano: uma sociedade histórica, em concorrência com outras, é tanto mais forçada a entrar pela via da racionalização do histórico quanto menos rica e mais enfraquecida pela luta dos estratos. A curto prazo, essa luta constitui para ela um fator de fraqueza suplementar, mas, por isso mesmo, ela tentará acelerar o processo de transformação, a não ser que outras causas puramente tradicionais (não ligadas à história do trabalho social) a façam esquecer os perigos que corre. Sem essa pressão, exterior e interior ao mesmo tempo — a interna, de fato, só se exerce plenamente na presença da externa —, a distribuição dos bens produzidos não se teria racionalizado como aconteceu em todas as sociedades modernas. Não fossem as revoluções ocorridas entre os séculos XVII e XX, o estrato dirigente, que vivia num sistema de valores tradicionais, não teria tido motivos para ceder uma parte do que dispunha com exclusividade aos grupos que não tinham nenhum poder; e é pouco provável que a produção e a produtividade chegassem a ser o que são hoje nas nações evoluídas sem a melhoria da distribuição, não só dos bens materiais, mas também dos que permitem a sua produção e aquisição, tais como a instrução, os lazeres etc.

b. A luta dos estratos devia primeiro ser avaliada na sua função histórica/anti-histórica. Mas ela apresenta outro aspecto que torna essa "justificação" inválida aos olhos de quem, envolvido na luta dos estratos, sente-se agora privado de toda segurança interna e externa.

A luta dos estratos provoca uma organização melhor, mas ela o faz através de processos irracionais. Os líderes dos estratos apelam para o

sentimento de injustiça e, em seguida, para a violência que, segundo eles, é a única capaz de restabelecer a justiça. Os estratos desconfiam um do outro, e a unidade da sociedade é ameaçada, ao mesmo tempo que se desfaz o que subsiste da comunidade, que constitui o substrato da sociedade particular no que ela contém de histórico. O adversário é sempre de má fé: ele não quer ver o que é *verdadeiramente* racional; seus argumentos não são mais que astúcias destinadas a enganar os indivíduos e grupos quanto ao seu verdadeiro interesse e seu direito. Assim, todo apelo à racionalidade torna-se suspeito, pois os líderes dos dois estratos a invocam igualmente como único tribunal competente e chegam, contudo, a veredictos contraditórios.

Não nos compete aqui um pronunciamento sobre as razões dessas recriminações recíprocas. A sua existência, porém, deve reter a nossa atenção. Pois é pela luta dos estratos que, na sociedade moderna, o indivíduo é remetido a si mesmo e se descobre isolado e abandonado.

A luta dos estratos leva, efetivamente, a uma melhor organização. Mas, para realizá-la, apela para o que constitui o indivíduo na sua individualidade natural, sua combatividade, sua violência. A luta dos estratos não é pura irracionalidade, mas realiza a racionalidade por meio da violência, conhecida e querida como tal pelos líderes e seus seguidores. O indivíduo na sociedade é remetido, desse modo, ao que nele não é social e racional. Portanto, é a *injustiça social*, a falta de organização racional, que faz que a sociedade apareça aos indivíduos como força exterior e hostil, como *segunda natureza*, agressiva, como sistema de forças coercitivas e opressoras, de *leis mecânicas* que tomaram o lugar das leis *justas*. Sem compreender a natureza da sociedade e sem poder compreendê-la, pois a luta dos estratos afasta até mesmo o desejo de compreensão, o indivíduo encontra-se preso num jogo de circunstâncias do qual não vê possibilidade alguma de escapar. É verdade — e ele pode reconhecê-lo — que o mecanismo da sociedade, a luta do racional e do histórico, a *longo prazo* levará à vitória do racional; mas precisamente esse *longo prazo* não será nenhum consolo para ele, nem o fará avançar, como também não o faz o fato incontestável de toda crise sempre encontrar uma solução, e essa solução normalmente representar um progresso: pode ser que esse *longo prazo* ultrapasse a duração da

sua vida, infortúnio tanto mais verossímil aos seus olhos, tanto mais facilmente verossímil, quanto mais antiga é a luta dos estratos. Não que a racionalidade lhe pareça sem valor, ao contrário. Mas ela não está ao seu alcance, e todo argumento que apele para ela acabará desvalorizado aos seus olhos, não só quando é usado pelo estrato oposto ao seu, mas também quando os líderes do seu estrato (ou daquele para o qual se quer recrutá-lo) o usam: o descontentamento alimentado pelos líderes dos estratos transforma-se em descontentamento total, que nega a possibilidade de realização de uma organização racional (e, neste sentido, *justa*).

A observação dos acontecimentos só reforça no indivíduo essa convicção. A sociedade está em constante transformação. O indivíduo nunca está seguro de que os conhecimentos e habilidades que o tornam membro de um grupo ainda serão úteis no futuro, ele não tem certeza de que o seu grupo continuará a ter importância, que ele estará protegido contra a necessidade por seu trabalho, e conseguirá manter-se acima do limite da indigência (definida não pelo mínimo fisiológico, mas pelo que a sociedade, em determinada época, considera necessidade "natural"). A isso acrescenta-se que ele já não tem mais certeza de poder mudar de grupo, senão para descer a um grau inferior, nem pode mais contar com uma mobilidade social suficientemente flexível para lhe oferecer uma saída desejável, ou pelo menos suportável. Enfim, soma-se a isso que a desconfiança, característica da luta dos estratos, no final das contas, volta-se contra os que a propagam, e o indivíduo sente-se enganado e abandonado por todos, isolado, puro objeto para os líderes que buscam suas próprias vantagens, preocupados só em subir ou manter-se nos postos compensadores. Nenhuma razão dada por quem quer que seja conseguirá convencê-lo. Afirmar, por exemplo, que é impossível aumentar o consumo médio a curto prazo e que primeiro é preciso fazer um esforço para fabricar mais bens de produção, ou afirmar que o achatamento relativo do nível de vida de um grupo é inevitável como consequência da evolução técnica, todos esses argumentos podem ser verdadeiros ou falsos: para o indivíduo serão simples palavras de ordem de uma propaganda interesseira, que não corresponde ao seu interesse. A única questão ainda posta por ele

é *cui bono*?, e a sua resposta será determinada pela descoberta, imaginária ou não, dos favorecidos (dos quais ele está excluído). O conteúdo das teses permanece inacessível para ele, precisamente no que elas têm de racional e de objetivo: o racional "revela"-se a ele como invenção astuta das paixões dos outros, e a objetividade como mentira dos líderes da luta social, tanto os do estrato oposto como os do estrato ao qual ele daria sua adesão se ainda tivesse vontade de aderir a alguma coisa.

O indivíduo na sociedade histórica está excluído de um racional do qual é apenas objeto. Ele pode ter satisfações na sua existência. Ele pode ter a sorte de pertencer a um grupo solidamente estabelecido no topo da escala social ou em plena ascensão. Ele pode sentir-se seguro pela consciência de possuir qualidades naturais apreciáveis. Ele pode contentar-se com o que tem e desenvolver certa sabedoria da renúncia, pelo menos enquanto a evolução social não o obriga a viver abaixo do mínimo vital (histórico). Mas ele considera-se, então, um "favorecido pela sorte".

Isso significa, numa terminologia que não é da sociedade, que a linguagem perdeu todo o sentido: o homem não pode orientar-se, com a ajuda do que se diz, dentro dessa segunda natureza da qual, contudo, não pode se desfazer. A ciência social não tem nenhum interesse para ele: as suas considerações, por referirem-se a *longo prazo*, à *média estatística* etc., não o fazem progredir em nada. A linguagem que se dirige a ele enquanto indivíduo, linguagem da luta social, é ou aparece para ele como simples instrumento da ação sobre os indivíduos. Por outro lado, e ao mesmo tempo, essa linguagem apresenta as outras linguagens também como desprovidas de qualquer significação que não seja a de um instrumento de propaganda. A existência do indivíduo na sociedade é fortuita e, na medida em que é vida na sociedade, não tem sentido para ele. Contudo, a sociedade insiste na necessidade de fazer dessa existência uma vida social, racional, eficaz. O indivíduo não deixa de tomar parte no jogo da sociedade; mas esse jogo é agora para ele um puro jogo, do qual não escapa, e é um jogo tão sério que, diante dele, toda outra ocupação é simples jogo — jogo perigoso, ao qual não se deve aderir se não se está preparado para lhe sacrificar os privilégios que a sociedade oferece. A luta social, inevitável em toda socie-

dade particular, mostra ao indivíduo, simultaneamente, a necessidade do trabalho social e o seu caráter insensato. Ela remete o indivíduo a si mesmo e lhe mostra, ao mesmo tempo, que esse *si mesmo* é um termo sem significação, um *flatus vocis*: o racional o precipita no irracional absoluto.

c. A precedente análise só vale para a sociedade moderna. Seria extremamente perigoso aplicar esses conceitos, sem mais, a qualquer forma de trabalho social, particularmente às formas que correspondem à luta estático-defensiva com a natureza exterior (sociedades tradicionalistas): nessas comunidades bem ordenadas (por grupos sociais), o problema da mobilidade social não se põe, dado que elas não conhecem (ou não reconhecem) as mudanças no método e na organização do trabalho social característicos da sociedade moderna. Uma projeção irrefletida de conceitos que surgiram na sociedade moderna sobre sociedades de tipo totalmente diferente só produziria confusão. É claro que uma luta de estratos sociais pode ser encontrada no passado, e será encontrada sempre que a organização e a técnica forem brutalmente transformadas; mas a justeza da aplicação dos conceitos modernos deverá ser demonstrada em cada caso, e mesmo depois dessa demonstração será necessário perguntar se a luta, objetivamente presente, aparecia como tal à consciência dos contemporâneos.

Tampouco deve-se ver nestas observações uma análise completa. Elas não o são nem pretendem sê-lo. Para isso seria preciso, antes de tudo, descrever também o papel positivo dos fatores históricos para o indivíduo. O esquema de descrição aqui apresentado só fala do homem considerado como membro da sociedade. Ora, o indivíduo não é só isso. Ele conhece satisfações muito reais. Enquanto membro de uma comunidade que possui seus valores, ele encontra um sentido para a vida na família, no grupo social, na comunhão com os outros que aderem aos mesmos valores (estéticos, religiosos etc.). O homem aí sabe e sente o que dá sentido, dignidade e valor à sua existência. No momento, porém, o problema é totalmente outro: trata-se de compreender a sociedade como tal, e como ela se autocompreende na sua racionalidade; trata-se, pois, de mostrar que essa compreensão da socie-

dade, na e pela sua racionalidade, é insuficiente para o indivíduo que quer se compreender como sujeito. Ora, do ponto de vista da sociedade, tudo o que constitui, como se diz, a vida do indivíduo é apenas resíduo, tolerado, no melhor dos casos, como inofensivo. Segundo a sociedade "pura", o indivíduo só deve conhecer um gênero de valores: os que derivam das noções de eficácia e de sucesso.

Para concluir, notemos que nada na nossa análise contradiz o que dissemos anteriormente sobre aquela primeira educação que o indivíduo recebe da sociedade. É verdade que o indivíduo na sociedade torna-se objeto (mercadoria) para si mesmo; mas esse tornar-se objeto é também o seu tornar-se objetivo, e é o aprendizado pelo qual se eleva ao universal. Esse universal, ainda formal, nega a individualidade que ele universaliza; noutros termos, leva a um universal que não é universal para nenhuma subjetividade, mas nem por isso é menos universal. O indivíduo só poderá estar *razoavelmente* descontente com a sociedade — não simplesmente revoltado como individualidade natural — se tiver passado por essa escola: submeter-se ao juízo dos outros, desses outros que racionalmente se organizaram em sociedade, é a condição primeira para quem quer criticar e corrigir o sistema no qual os outros julgam, agem, trabalham e se organizam. Só o indivíduo que aceita jogar o jogo da sociedade pode razoavelmente pôr a questão do sentido desse jogo na sua totalidade e perguntar em vista de que ele é jogado — *pode* pôr a questão, mas não a põe necessariamente, nem como regra geral, pois permanece aberta para ele a possibilidade de distanciar-se da sociedade (graças ao elemento histórico da comunidade), desde que renuncie à compreensão e a qualquer crítica razoável da sociedade.

B. O INDIVÍDUO E A SOCIEDADE

27. *Na sociedade moderna, o indivíduo é essencialmente insatisfeito.*

a. O indivíduo que, renunciando a qualquer outro *sagrado, consagrar-se* inteiramente ao trabalho social obterá, em igualdade de condições, uma porção maior nas vantagens sociais, do que se reservar para

outros fins (históricos) uma parte de suas forças. Esta regra exprime o princípio da sociedade moderna, tal como aparece para o indivíduo: dizer que a sociedade se define pelo conceito de eficácia na luta com a natureza exterior é o mesmo que dizer que o indivíduo tem sucesso na medida em que se qualifica como bom combatente e assim estabelece seu direito a uma parte relativamente grande do produto social. Mas sob esta forma o princípio permanece apenas um princípio. A sociedade particular — só em princípio existe sociedade mundial — *conta* com o elemento histórico e recalca-o no indivíduo. A rigor ela promete, embora isso não seja evidente, um sentido para a vida humana, mas ela não pretende absolutamente oferecê-lo *hic et nunc*.

É em si mesmo, na sua individualidade, que o homem deve encontrar um sentido para a sua vida, para aquela parte de si mesmo que não está submetida ao cálculo, que não tem nenhuma utilidade (senão negativa) para o trabalho da sociedade. É a própria sociedade que o obriga a voltar-se sobre a sua individualidade, essa sociedade que o expõe à insegurança, que não realizou a *justiça*, que desvaloriza tudo o que tem sentido para o indivíduo como tal. O racional inacabado, aos olhos do indivíduo, exige o que a sociedade considera como elemento *histórico*: o sagrado tradicional, o sentimento, a intimidade. É esta vida *interior* que constitui o indivíduo em individualidade (não natural), pois ele não é puro fator de produção: o indivíduo só descobre um sentido para a luta — seja contra a natureza exterior, seja dentro da sociedade — na medida em que esta parece-lhe necessária em vista de poder viver para si mesmo, segundo o seu próprio sagrado.

Pergunta-se às vezes se a sociedade nunca chegará a ser racional de fato, e se o trabalho humano nunca se libertará completamente de todo *sagrado*, inclusive o da luta com a natureza exterior, isto é, do próprio trabalho para, finalmente, eliminar todo esforço humano. Não cabe à filosofia profetizar. Entretanto, se nenhuma dificuldade, como parece provável, opõe-se à realização deste ideal, se, em princípio, a educação pela organização e pelo racional em vista da organização e do racional não conhece limites, a filosofia reserva-se sempre o direito e a obrigação de submeter a exame esse ideal. Ora, temos razões para temer que esse estado de coisas, considerado em si mesmo como um

ideal e não como condição de um ideal (invisível neste plano), comporte alguns inconvenientes. A perfeita organização racional seria a vitória total do homem sobre a natureza exterior; seria a libertação total do homem com relação à natureza, mas criaria, ao mesmo tempo, um vazio no homem que teria à sua disposição a totalidade do seu tempo. Porém, reduzido a puro ser social, ele não usaria sensatamente esse tempo. A menos que o homem não renuncie a todo sentimento, o que teríamos depois da transformação total da natureza exterior seria o reino do tédio, único sentimento sobrevivente, um tédio que não estaria mais insatisfeito com isto ou aquilo, com tal imperfeição, tal necessidade, tal injustiça social, mas com a própria existência, o que levaria rapidamente à destruição violenta do estado ideal alcançado. Pode-se pensar sem contradição que o homem se liberte de todo sentimento, mesmo do tédio, e a humanidade se transforme num formigueiro. Isto significaria que não haveria mais nem *problemas* nem filosofia. Dado que esse estado existe entre seres diferentes do homem, ele é concebível e até mesmo observável; mas não é concretamente imaginável como estado humano. Com ele nos encontraríamos numa *pós-história* sem linguagem sensata e, em última análise, sem linguagem instrumental: avaliar um estado que, por definição, não conheceria nenhum valor é uma atitude contraditória. Em todo caso, para a filosofia — e este é o nosso ponto de partida — esse estado não é desejável: a ausência de pensamento não pode ser um ideal para quem pensa.

Entretanto, para nós, atualmente, existem *problemas*, e o tempo do pensamento não passou. Particularmente a contradição entre a vida *íntima* e a sociedade põe um problema para o pensamento. Este fato, longe de ser postulado pela teoria, é observável. É verdade que a maioria dos homens na sociedade moderna não exprime o sentimento da sua situação *problemática*; é possível que este sentimento, enquanto consciente, esteja ausente neles. Porém, consciente ou não, ele existe e age; a prova é dada pelo número de desequilibrados (dos que se qualificam a si mesmos deste modo) nas sociedades mais avançadas: suicidas, neuróticos, adeptos de falsas religiões (que são apenas fugas diante da compreensão e não modos de compreender a realidade, filosoficamente insuficientes, mas válidos em si), alcoólatras, drogados, crimino-

sos "sem motivo", indivíduos à caça de emoções e distrações. O sentimento de insatisfação explica os movimentos de protesto contra a realidade da sociedade, as declarações e os sermões vazios dos revoltados que não se insurgem contra determinado aspecto da organização social, mas contra a própria organização no que ela tem de racionalidade calculista, opondo à má realidade da *des-humanização* e da *coisificação* o sonho formal de uma existência no puro arbítrio. O sentimento de insatisfação aparece também nas lamentações românticas que reclamam os bons velhos tempos que desapareceram para sempre (mas que deram origem, não se sabe como, ao vil presente), quando o trabalho do homem trazia-lhe satisfação e era a expressão da sua *personalidade*, tempos nos quais não havia massas, mas indivíduos unidos *organicamente*. A insuficiência e o absurdo dessas reações são evidentes, mas a sua sinceridade e a importância do que elas exprimem de maneira inadequada não podem ser postas em dúvida.

O fato é que a sociedade, por seu princípio, exige que a individualidade do indivíduo desapareça. Ora, é da individualidade que ela o exige e só dela pode esperar obtê-lo. A sociedade, efetivamente, não é perfeita; mas exerce sua pressão sobre o indivíduo para fazê-lo agir como se ela já estivesse perfeitamente realizada. A pressão existe, mas é pressão sobre um indivíduo que vive na sua individualidade histórica, e é esse indivíduo que se submete à regra da sociedade (ou revolta-se contra ela), não pelo que tem de *socializado*, mas pelo que conserva de pessoal. No caso mais favorável (ao princípio da sociedade), o próprio indivíduo chega a sacrificar a sua individualidade, mas nunca o faz totalmente, mesmo que quisesse ou acreditasse ter chegado a isso: o mais exposto aos golpes psíquicos (psicopáticos) de uma satisfação autoimposta é aquele que, por respeito à regra da sociedade, faz calar em si o sentimento da insatisfação. A individualidade permanece irredutível porque a sociedade exige dela que se sacrifique a si mesma e, assim, acaba *fixando-a* numa situação de conflito.

A intensidade desse conflito dependerá das sociedades particulares: será menos agudo onde os valores tradicionais forem suficientemente fortes para permitir que o indivíduo considere seu papel social, por assim dizer, do ponto de vista dos valores ainda vivos, mas será

exacerbado onde o sucesso social tornou-se o valor principal. A influência da racionalidade do trabalho social não é igual em todas as partes; entretanto, no curso do seu progresso para a racionalidade (que se desenvolve com velocidade desigual em todas as sociedades particulares pelas razões indicadas), a sociedade abala todos os valores tradicionais e os substitui — em princípio, mas só em princípio — pelo único valor que considera próprio. Aos olhos do indivíduo esse valor é real: a racionalidade protege-o da violência externa, da natureza e dos homens. Porém, esse valor não é positivo em si, mas apenas a ausência de um mal (do maior dos males, é verdade, porque a sua presença impediria a realização de qualquer bem). Isso significa que a sociedade remete o indivíduo a si mesmo: promete-lhe um futuro inteiramente racional, mas apenas promete. Esse futuro é um simples futuro, e a sociedade espera que no *entretempo* o indivíduo se arranje como puder, isto é, segundo os valores que ainda conhece. Esses valores inevitavelmente levam-no a perguntar: para que tudo isto? A esta questão a sociedade não responde nem promete qualquer resposta. Ela deixa o indivíduo na insegurança da sua situação social e priva-o progressivamente do que constitui o conteúdo positivo, o sentido da sua existência; a sociedade joga-o num desespero (numa ausência de esperança) sempre mais profundo, anunciando-lhe que o conteúdo da sua vida pessoal, que ele considera humana, desaparecerá a longo prazo e que, de direito, os seus valores estão desvalorizados desde agora. A sociedade remete o indivíduo àquele elemento histórico que, por seu princípio, ela nega.

O que decorre daí não é, obviamente, uma "condenação" da sociedade (deveríamos condenar pela mesma razão a natureza), mas a constatação da sua insuficiência com relação ao indivíduo.

b. A sociedade moderna define-se, como todas as sociedades da história, por seu *sagrado*, no sentido formal do termo: o que nela não é discutido, mas constitui o suporte de toda discussão. Para ela o sagrado é o resultado mensurável obtido na luta com a natureza. Daí deriva o princípio da eliminação de todo sagrado transcendente à sociedade e ao seu trabalho. A comunhão dos indivíduos com valores situados fora

do plano da natureza e da luta com ela, a comunhão com um *Eu* universal e pessoal, seja a Natureza, Deus, a Cidade, um Rei, tudo isso é negado de direito, mais exatamente, considerado *inútil* e contraditório com o valor social. De fato subsistem relações entre indivíduos através da adesão a um *Eu* que ultrapassa a todos e é acessível a todos. Mas essas relações apenas subsistem: são restos, vestígios, lembranças suficientemente fortes para dar ao indivíduo a nostalgia de uma existência *sensata*, compreensível para ele em si mesmo e para si mesmo; suficientemente fortes para dar-lhe o desejo de uma vida na qual coincidam o valor que os outros lhe reconhecem e o que ele se atribui no seu foro interior, uma vida em que não haja mais conflito entre o que é exigido dele e o que ele exige de si mesmo.

Seria ocioso perguntar se a situação presente (de não coincidência) é devida à transformação da luta com a natureza exterior (de defensiva em progressiva), *ou* se essa transformação deve ser compreendida a partir de uma mudança na mentalidade: as duas não se opõem nem se separam. Sem mudança nos modos de pensar e sentir, os métodos de trabalho seriam o que sempre foram (e ainda são entre os "retardatários"); sem o sucesso desses métodos, a nova maneira de ver (racionalista, materialista, mecanicista) seria o que foi durante séculos: o apanágio dos *espíritos fortes*.

Entretanto, é demonstrável que a reflexão precede a ação. É a ideia de igualdade dos homens como seres razoáveis, devida ao estoicismo e ao cristianismo, que está na origem do conceito de verdade acessível e válida para todos; é a ideia de uma ciência exata da natureza, não explicativa (por meio de *estórias*), mas analítica e descritiva, que permite considerar a natureza como objeto para a razão. Essa ideia nasceu da aliança paradoxal entre a ideia judeu-cristã de um Deus criador, agindo racionalmente, embora insondável nos seus fins, a ideia platônica de um cosmo eterno, ordenado e matematizável, e a ideia da unidade e uniformidade dessa natureza, apreensível a partir dos fenômenos terrestres (que foi a contribuição decisiva de Epicuro). O encontro dessas três ideias e a sua fusão num sistema coerente fez que a civilização europeia não fosse tão conservadora como foram, até entrarem em contato violento com a nossa, certas comunidades mais ricas, mais bem organizadas, mais culti-

vadas: a luta com a natureza exterior não é *natural* ao homem senão na sua forma defensiva e estática. A mudança do caráter da luta exige uma explicação, e esta não pode considerar como dado o que ela deve tornar compreensível, a saber, a própria transformação da luta.

O fator intelectual, portanto, necessariamente tem a primazia no tempo. Mas daí não decorre de modo algum que ele seja independente das condições reais. As ideias acima evocadas não teriam nascido em qualquer lugar e em qualquer momento, e não teriam agido em quaisquer circunstâncias. Elas nasceram e agiram em condições naturais, históricas e sociais determinadas, devidas à desorganização das sociedades tradicionais, não à decisão "espontânea" de transformar essas sociedades. Se devêssemos considerar a questão das origens da nossa sociedade e da nossa civilização, precisaríamos levar em conta duas perspectivas ao mesmo tempo: o sucesso "material" de uma ideia verdadeira não explica seu conteúdo, mas esse conteúdo só fornece a condição necessária do seu sucesso, nunca a condição suficiente. Nesta sede devemos apenas constatar o resultado desse movimento, e nossas observações têm o único objetivo de excluir certos erros muito difundidos (tanto "idealistas" como "materialistas").

c. Daí resultou para o indivíduo que a natureza, sensata em si mesma para o pensamento tradicional, transformou-se em material e matéria-prima. Nasceu uma sociedade que não conhece nenhum sagrado no sentido tradicional, mais exatamente, só conhece um sagrado exclusivo de todo sagrado sobrevivente na consciência dos indivíduos, um sagrado que não oferece ao indivíduo enquanto tal um sentido para a sua vida. A modernidade de nossa sociedade, definida objetivamente como luta progressiva com a natureza exterior, exprime-se no plano da subjetividade como divisão do indivíduo entre o que ele é para si mesmo e o que ele faz ou possui, entre o que considera como seu valor e o que deve apresentar como valor para os outros, para a sociedade.

O indivíduo, como observamos acima, na e para a sua consciência, pode negar essa divisão: ele chega assim a uma espécie de idealismo da sociedade, consagrando-se ao sucesso por amor ao sucesso, sem tirar

dele nenhuma das vantagens que tradicionalmente ele oferece. A riqueza, o poder, as honras são apenas sinais dos quais ele precisa para assegurar-se da realidade do seu sucesso; não são fins em si, buscados neles mesmos: o trabalho racional, coroado de sucesso porque racional, não o contrário, é o único valor.

Esta atitude só ocorre excepcionalmente, e ao preço do sacrifício dessa consciência de si para a qual só o valor pode ter sentido e significado: já mencionamos as consequências deste sacrifício. Em qualquer outro caso, o indivíduo encontra-se dividido. Ele vive para si no seu sagrado pessoal, mas, como esse sagrado é privado, a sua vida pessoal não é a sua vida *séria*, aquela da qual depende, junto com o seu lugar na sociedade, a possibilidade de levar uma vida pessoal. Na sociedade o indivíduo corresponde a um número mais ou menos elevado, e é esse lugar, essa função designada por esse número. Ele é mais ou menos importante, não pelo que é aos seus próprios olhos; a sua importância depende do que ele sabe, faz, possui. Para si mesmo, ele é um homem *privado*, e leva uma vida que não diz respeito à sociedade, não deve dizer-lhe respeito, uma existência essencialmente secreta que é, no máximo, reconhecida como válida por certos homens que sentem como ele, adoram o que ele adora, reconhecem os mesmos valores pessoais e, portanto, se reconhecem entre si, mas privada e secretamente. A sua própria vida é *privada*, isto é, privada de todo valor no plano em que a sociedade reconhece valores, isto é, o do trabalho. A sociedade o suportará enquanto a sua vida pessoal não interferir na sua vida pública, e o indivíduo sabe que ela não deve ultrapassar certos limites se quer subsistir. O indivíduo está duplicado em si mesmo, e o que é sério, porque sem esse sério a vida tornar-se-ia materialmente impossível, é apenas necessidade para ele como indivíduo, enquanto o que há de mais sério para o indivíduo privado é apenas jogo para quem tem consciência de fazer parte, e essencialmente, da sociedade. Ele deve calcular o seu valor social, mas esse valor é insensato para ele que calcula em vista de sua vida pessoal: a sociedade liberta-o, mas não lhe diz em vista de que, e até mesmo se recusa a pôr essa questão. No plano da sociedade o indivíduo está dividido, sente-se dividido e, assim, é essencialmente insatisfeito.

28. ***Dividido e insatisfeito na sociedade, o indivíduo volta-se para si mesmo e considera a sociedade como o quadro (das condições) dentro do qual busca um fim para si mesmo.***

a. No sentimento da sua insatisfação, o indivíduo *encontra*-se e torna-se, como sujeito, objeto de reflexão para si mesmo. Considerando a sociedade do ponto de vista no qual se encontra, ele a descobre como uma abstração no sentido exato do termo: um aspecto parcial e particular que, contudo, tem a pretensão de captar a totalidade da realidade.

Nem sempre resiste-se à tentação de concluir daí que o indivíduo possa, até mesmo deva, na sua reflexão, eliminar a sociedade. Mas uma visão parcial e particular é ainda uma visão da realidade, e sem ela o conjunto das outras visões só representaria a realidade incompletamente, de maneira também abstrata. A isso acrescenta-se que essa visão, mesmo supondo que seja falsa ou ilusória (o que, contudo, nada indica), existe e é a visão dos homens que vivem na sociedade. É, portanto, uma visão atuante pois, certa ou erradamente, há quem se oriente por ela. Ora, a filosofia e a filosofia política ocupam-se com o que é e com o que age. Se a visão que a sociedade possui de si mesma (nas ciências sociais teóricas que ela desenvolve para o seu uso e nas derivações populares destas ciências) é uma visão parcial e insuficiente, deve-se mostrar isso no plano da sua ação real, a não ser que a filosofia política contente-se com os sermões edificantes e os conselhos dados do alto e de fora: a insuficiência deve mostrar-se na própria vida ativa.

Dito de outro modo, a filosofia política deve mostrar o ponto exato no qual ela mesma, consciência dessa insuficiência, nasce da realidade histórica. Esse ponto é designado pela insatisfação do indivíduo, que faz que ele, na sociedade, volte-se para si mesmo e, nessa reflexão de si mesmo em si mesmo, descubra a sociedade, não como uma série de fatos, mas como o fato fundamental e problemático para ele na universalidade da sua individualidade, pois a sociedade, revelando-se ao indivíduo como fato fundamental e estrutura universal, revela também o indivíduo a si mesmo como universal, revelando-o universalmente para si mesmo como indivíduo privado. O paradoxo é apenas aparen-

te: para si mesmo o indivíduo é insatisfeito enquanto indivíduo, mas ele o é por ser indivíduo nesta sociedade, por estar na situação de todo indivíduo, porque todo indivíduo é insatisfeito e exige que sua vida tenha um sentido e, se não se quer destruir a sociedade, o sentido deve ser universal, aceitável e acessível para cada um e válido para todos. O indivíduo que não recusa a sociedade e não renuncia às vantagens que ela lhe oferece não busca o sentido só para si, mas para todo *si*.

b. A sociedade promete ao indivíduo a satisfação da necessidade (e do desejo normal), desde que ele participe do trabalho social, da luta com a natureza exterior. Segundo a sociedade, nisso consiste o seu interesse. Ora, é preciso ter necessidades para sentir esse interesse: a sociedade sabe que não tem nada a lhe oferecer além das suas satisfações. Consequentemente, ela deve alimentar nele a necessidade e substituir toda necessidade satisfeita por uma a satisfazer. Assim a necessidade é, ao mesmo tempo, o mal a ser eliminado pela satisfação e o motor do bem, da satisfação das necessidades, de um bem que não é verdadeiro bem, mas apenas a ausência de um mal, o qual não é verdadeiro mal. Para o indivíduo, o bem e o mal (o sentido) estão fora da sociedade.

Essa contradição da sociedade — pouco importa que a necessidade distancie-se cada vez mais da necessidade natural — aparece agora ao indivíduo. E ela pode aparecer sob a forma universal, como acabamos de apresentá-la: o indivíduo, nesse caso, pode renunciar a participar no trabalho e nas vantagens da sociedade, pode aceitar a necessidade, o sofrimento, a morte, pode separar-se do mundo moderno e voltar ao passado. O passado pode sempre oferecer um quadro que dê um conteúdo e um sentido à vida do indivíduo: nada impede que alguém se faça estoico, budista ou estilita. Mas essa solução, se não for adotada universalmente provocando a destruição da sociedade moderna, só leva ao desaparecimento do indivíduo, pelo menos da sua descendência intelectual e moral. Ademais, a partir do seu próprio ponto de vista, esta solução seria inadmissível por pressupor, para a vida material do indivíduo, a existência e a eficácia de um mundo negado por ele no seu discurso e na sua atitude. Enfim, ela certamente não resolveria o problema porquanto este não é somente problema individual para o indi-

víduo, mas problema do mundo real e de todo indivíduo: onde a universalidade do racional e do trabalho tornou-se uma realidade, só uma solução universal e racional pode contentar a quem põe, mesmo que só para si mesmo, o problema desse mundo.

O indivíduo concederá então ao mundo social o que lhe compete: este mundo o defende da violência, seja da natureza exterior e da necessidade, seja dos homens. O indivíduo dará ao mundo a sua justa parte. Porém, tendo sentido e compreendido que se trata apenas de uma parte, ele buscará um critério que permita distinguir o que cabe à sociedade e o que lhe cabe como indivíduo.

Será fácil encontrar esse critério: basta aceitar o que é exigido pela organização do trabalho social como necessário em vista de obter o fim desejado e desejável da sociedade. Entretanto, esse critério revela-se imediatamente formal. Qual é o fim desejado e desejável da sociedade? Não poderia ser a vitória total sobre a natureza exterior: vimos que, concretamente, ela é apenas imaginável, uma ideia (kantiana), um fim do qual podemos sempre nos aproximar, nunca devendo ser alcançado para não se tornar insensato. Talvez exista outro fim desejável, mas este não se mostraria no plano da sociedade que só conhece o trabalho e, contra ele, a busca de um conteúdo para a existência pessoal do indivíduo. O indivíduo, portanto, só sabe o que não quer: ele recusa-se a ser única e exclusivamente colaborador da sociedade na luta com a natureza. Essa luta só tem sentido para ele na medida em que liberta aquela parte da sua existência considerada verdadeiramente sua. A sua exigência pode, certamente, exprimir-se positivamente: ele quer ser livre. Mas aqui só a forma de expressão é positiva, e o conteúdo permanece negativo, pois no plano da sociedade (reconhecido pelo indivíduo) não se pode exigir uma liberdade total. Ademais, ele não tem condições de avaliar com conhecimento de causa (racionalmente) o que se exige para que todos os indivíduos recebam da sociedade a proteção que dela esperam. Ele só pode pedir que a sociedade deixe-lhe tempo e forças suficientes para que uma vida sensata na esfera do privado não seja impossível: além da proteção contra a violência, ele pede a possibilidade de um sentido. Ele não pede um sentido concreto, que a sociedade não lhe pode oferecer nem mesmo mostrar, como ele sabe muito bem, mas

a possibilidade de um sentido privado, certamente insuficiente por ser privado e por tornar permanente a sua divisão interior, contudo o único que ele consegue ver no presente.

c. Segundo a linguagem da sociedade, o problema do indivíduo é o tempo livre, não o trabalho: o trabalho é para ele uma necessidade, mas só em vista da sua libertação. Para a sociedade, esta situação é altamente paradoxal: o essencial é o trabalho, e o tempo livre só tem valor a título de condição fisiológica e psicológica para ele. O homem trabalha para dispor de tempo livre; o homem deve dispor de tempo livre para trabalhar bem: eis as duas teses reduzidas à sua expressão mais simples. Vimos o que há de fundado nas duas: não há libertação do indivíduo sem luta com a natureza, mas a luta seria insensata para ele se não levasse à sua libertação como indivíduo.

O mundo moderno está tão penetrado pela linguagem da sociedade que o termo *lazer* tornou-se quase incompreensível. *Ter tempo livre*, na concepção moderna do termo, significa *não fazer absolutamente nada*; para o indivíduo, esse *não fazer nada* só pode significar não fazer nada que esteja relacionado com a luta contra a natureza exterior. Há esforços que não são úteis no sentido da sociedade do trabalho, e as palavras *scholé* e *otium* designam algo bem diferente da simples ociosidade. Quando se esquece isso, como amiúde acontece, o problema apresenta-se sob a forma surpreendente da seguinte questão: que fazer com o tempo livre diante da "ameaça" do seu crescimento contínuo e tecnicamente inevitável? Para quem se mantém no pensamento abstrato da sociedade, esta evolução é inquietante. Se o trabalho social constitui o sentido da existência humana, como evitar que a humanidade o perca, junto com o hábito do trabalho e as virtudes que ele dá e exige, por culpa desse tempo livre "insensato" cuja proporção ultrapassa, ou rapidamente ultrapassará, o que é exigido pela constituição fisiológica da espécie?

Há um erro evidente na origem desse problema: *trabalho* social moderno e *esforço* não são sinônimos. Mas o erro existe e age realmente, e o seu esquecimento, mais grave que a desvalorização consciente do esforço ("desinteressado" no sentido da sociedade, mas constituindo

para o indivíduo o próprio interesse da vida), torna impossível qualquer resposta a uma questão que a abstração põe inevitavelmente na sua linguagem inadequada.

Nesse sentido será bom recordar que o esquecimento do que designam as palavras *scholé* e *otium* não é casual: influindo sobre toda a vida humana, o trabalho privou o *otium* de conteúdo e transformou a natureza ordenada e bela em fonte de matérias-primas e forças utilizáveis, assim como fez de Deus um conceito em vez de uma presença: no plano da sociedade, só resta o sentimento nostálgico de algo perdido (*ordem* e *beleza*, *esplendor*, *quietude* e *deleitação*), e a busca de um *Tu* infinito, inacessível e infinitamente distante. A afirmação de que o estatuto da individualidade (e do *otium*) esteve mais bem salvaguardado enquanto o trabalho foi considerado punição de um crime ou ocupação de escravo não é desmentida pela história. Um mundo em que todos trabalham (pelo menos em princípio e segundo o princípio da sociedade moderna) tem o dever de esquecer (ou abandonar aos poetas e aos sermonários) o esforço não produtivo e o *otium* que, para ele, só poderia ser um sonho.

A sociedade não esquece somente o *otium*. É verdade que, com raras exceções, todos *eram* obrigados exclusivamente ao trabalho quando a sociedade, no início, lançou-se à luta de mãos vazias. Mas a história não parou no início da evolução de nossa sociedade, e a acumulação primitiva já está terminada nas nossas sociedades particulares e, para todas as outras, ela constitui apenas um problema técnico. O esquecimento, tecnicamente justificado no início, resulta paradoxal no final de um período, e o problema do *homem livre*, do *senhor* no mundo antigo, volta como problema universal, inevitável e incompreensível para a sociedade que quer ser exclusivamente racional.

Seria impossível compreender a sociedade moderna e a individualidade que, opondo-se a ela, se determina com relação a ela, sem levar em conta essa história. Não é este o lugar para considerar pormenorizadamente esse ponto (cf. LP, *Introduction*, p. 38 s.); mas é importante não deixá-lo de lado. Muitas vezes tenta-se fazê-lo, alegando o caráter fortuito da história. É verdade que ela poderia ter sido outra; mas esta verdade é vazia. As possibilidades não realizadas do passado

desempenham um papel indispensável quando se tenta compreender a decisão tomada no passado por um indivíduo, um grupo, um Estado, em determinada situação; mas não significam nada quando a elas se recorre para julgar a história na sua totalidade única. Não há contradição formal em afirmar que a evolução poderia ter sido diferente do que foi; mas nesse caso nós, os homens de hoje, também seríamos diferentes: sendo de fato o que somos, vivendo no mundo tal como ele existe, nem a *possibilidade* nem a *necessidade* têm sentido para nós, que estamos relacionados unicamente ao *fato*, superior em dignidade e força às categorias da reflexão, que são utilizáveis somente em domínios isolados do todo da história pela própria reflexão. É um fato que vivemos num mundo cuja forma do trabalho nasceu da luta progressiva com a natureza, é um fato que somos determinados por um pensamento que se considera um valor fundamental e soberano, é um fato que esse pensamento esteve na origem deste mundo e que este mundo tornou-se problema para esse pensamento. Este é o problema de *fato* a ser resolvido, antes de tudo, formulado corretamente, no presente da história una, isto é, na realidade e no pensamento. Desejar que o problema, na verdade árduo, jamais se ponha não é sequer um pio desejo, dada sua insensatez.

O mundo da sociedade moderna é compreensível, com sua insuficiência, seu paradoxo, com o que ele mesmo não compreende. Ele é compreensível a partir da sua história (que é a nossa), mas só para quem nele encontra-se insatisfeito. O "problema do tempo livre" é a forma sob a qual o problema do indivíduo tomou-se problema para a sociedade. Como problema insolúvel e paradoxal para a sociedade, ele faz concretamente dela, na sua totalidade, um problema para o indivíduo na sua vida social. A sociedade deveria suprimir toda linguagem sensata se quisesse impedir que os seus membros a superassem. Não podendo fazer isso (por razões "sociais"), a sua vontade de racionalidade, convertendo o sentido na própria insensatez, acaba tornando-a problemática e revelando-a como abstração.

d. O que a sociedade legitimamente considera como resíduo do passado, segundo o seu ponto de vista, que se torna ilegítimo quando

pretende oferecer uma visão englobante, aparece agora como a vida da individualidade: a vida, não a solução do problema dessa vida no mundo moderno. Atitudes ultrapassadas podem ser reanimadas, mas, como vimos, só ao preço do desaparecimento do indivíduo que se decide a isso, ou da sociedade moderna. A tradição não se torna por isso um puro resíduo: é com relação a ela que a sociedade moderna torna-se problemática na sua totalidade e, por isso mesmo, compreensível como abstração real e agente. Nós trabalhamos para viver, não vivemos para trabalhar, embora estejamos prontos, para nos proteger da violência, a aceitar as exigências das necessidades técnicas do trabalho.

A sociedade é uma segunda natureza. Esta fórmula adquire agora um novo sentido. Assim como luta contra a natureza exterior, a humanidade também luta contra a natureza social que, para o homem moderno, é necessidade concreta e coerção exterior. Assim como seria insensato querer revogar as leis da natureza para libertar-se dela, seria igualmente absurdo (embora, em princípio, não impossível) querer suprimir as leis da sociedade do trabalho para colocá-la a seu serviço. Ao contrário, só a existência dessas leis e o conhecimento que o homem delas adquire possibilitam uma intervenção, tanto num caso como no outro. São as determinações do que o homem considera exterior que lhe permitem agir racionalmente e determinar-se razoavelmente: uma liberdade "absoluta" seria uma liberdade inútil, cujo próprio conceito é concretamente impensável.

O que o homem opõe à natureza social é a sua vontade de liberdade. Se ele não aceita a morte, sua ou a da sociedade, essa oposição não é exclusiva da *sua* liberdade: a coerção pesa sobre ele como sobre os outros, e sobre todos os outros como sobre ele. A sua vontade será, pois, universal, vale dizer, razoável. Ora, se essa vontade quer ser razoável, a liberdade que ela exige deverá sê-lo igualmente. O indivíduo pode, por sua conta e risco, tentar destruir a sociedade, fugir dela, mesmo continuando a tirar proveito das vantagens que ela oferece. Mas nos dois casos o seu desejo será pessoal. O sucesso do seu desejo significaria, na primeira hipótese, a infelicidade da quase totalidade dos homens, de todos os que não partilham o seu sentimento e a sua revolta sentimen-

tal, ou que não querem arriscar a vida; na segunda hipótese, o sucesso não teria relevância alguma, dado que estaria fundado na sobrevivência daquele *mal* do qual o indivíduo escapou em segredo e graças à mentira. A liberdade razoável é universal na sua vontade, dito de outro modo, a vontade de liberdade universal é razoável, pois os termos *universal* e *razoável* são equivalentes.

Porém, distanciando-se da reflexão da sociedade sobre a sua própria natureza, o homem não se contenta mais com a pura forma da universalidade razoável (ou da razão universal). Ele compreende a sua situação no mundo real, sabe que é a consciência da insatisfação desse mundo, e admite assim que não basta a prescrição de agir em conformidade com a lei universal-razoável. Exatamente porque essa regra é válida em qualquer sociedade e em qualquer mundo histórico (desde que esse mundo conheça o pensamento e tenha alcançado a consciência da sua universalidade), ela não pode dar, em nenhum momento histórico, uma orientação ao homem nas condições concretas da sua existência. Com isso não se refuta absolutamente a contribuição que trouxe a reflexão do filósofo-educador; ao contrário, é aqui que essa reflexão se insere no real. Mas é o seu próprio desenvolvimento que obriga doravante a buscar as condições de sua aplicação: o que conta é o momento histórico.

É possível que o pensamento (a filosofia) chegue sempre ao mesmo ponto; mas esta verdade não tem o menor interesse, pois a identidade do ponto de chegada só seria constatada depois de percorrido todo o caminho, e nenhum ponto, exceto o de chegada, é comum a caminhos retos que partem de diferentes pontos da periferia de um círculo e levam ao seu centro, por mais próximos que sejam na partida. A questão não é definir a liberdade ou a razão (definição impossível de dar, senão negativamente: todo pensamento é construído a partir de uma ou outra, e da sua identidade, e nenhum pensamento poderia captá-las do exterior); a questão consiste em saber o que significam aqui e agora liberdade e razão. Dito de outro modo, trata-se de perguntar pelo sentido do mundo no qual vivemos e no qual estaremos insatisfeitos enquanto o considerarmos do modo como ele se dá na linguagem do mecanismo social.

Sabemos muito bem que esta fórmula comporta grandes riscos. Ela pode ser facilmente compreendida como a expressão ou a justificação da revolta *pessoal*, do protesto da individualidade, não contra a insuficiência da sociedade, mas contra a sua existência (cf. LP, cap. XII: *Personalidade*). É impossível evitar este risco. Basta chamar a atenção para o que foi dito sobre a revolta vazia: não se trata de ser contra, mas de buscar o que possibilita ser a *favor*. Trata-se da liberdade, razoável e universal, da universalidade concreta e do universal que dá um sentido à vida razoável do indivíduo.

29. *O ponto de vista a partir do qual a individualidade considera a sociedade e busca dar-lhe um sentido é o da moral viva.*

a. A individualidade, insatisfeita com a sociedade, opõe-se a ela e a julga. Esse julgamento quer ser universal e razoável; visa à liberdade positiva da individualidade, ao mesmo tempo na sua universalidade e na sua situação histórica. O que a sociedade considera resíduo do passado revela-se como o único fundamento possível da liberdade positiva da individualidade universal e concreta, e a história viva preenche o horizonte da individualidade que, consciente de si, quer compreender positivamente a sua insatisfação e a sua oposição à sociedade abstrata. Entretanto, para a individualidade, a sociedade não se apresenta sob o aspecto da história, mas da moral viva da sua comunidade particular.

A grande dificuldade desta tese deve-se à simplicidade e à evidência do seu conteúdo. O sentimento predominante do momento é o de negar toda moral concreta ou, o que é o mesmo, ver na moral o campo do conflito, da divisão, da interioridade, das intenções imperscrutáveis para quem age segundo essas intenções[4]. Esse sentimento é ilusório e enganador, pois o mesmo homem que, falando da moral *ex professo*, só discerne problemas insolúveis ou solucionáveis unicamente num movimento infinito para o ideal de uma personalidade que seria apenas

4. As críticas ao formalismo nas páginas seguintes dizem respeito à imagem que ele oferece de si mesmo. No momento, o fato desse formalismo *agir* não é tomado em consideração nem analisado no seu significado. Cf. *infra* § 30.

ela mesma tem condições, e muito justamente, de definir um homem de bem como honesto e um inútil como inútil. Este sentimento moderno não se exprime exclusivamente como sentimento, mas também como reflexão sobre si mesmo: entretanto, ele nasce sempre da situação do indivíduo no mundo do trabalho: a expressão mais simples da revolta contra a negação da individualidade pela sociedade é a afirmação da individualidade no que ela tem de *pessoal* (cf. LP, cap. XII), como individualidade caracterizada e afirmada na sua oposição ao que ela considera seu outro (e esse outro é tudo). Dado que, por seu princípio, a sociedade moderna condena tudo o que não entra no seu cálculo, a revolta e a reflexão que uma moral tira daí exaltarão ao máximo o que esse cálculo não pode captar, a saber, o vazio da reflexão em si mesma. Trata-se de um jogo da personalidade, jogo sério para ela e para os outros enquanto tira o indivíduo, ao mesmo tempo, do trabalho da sociedade e da luta da individualidade pela positividade da sua vida; jogo compreensível, mas nem por isso justificado.

A isso pode-se acrescentar, no caso da reflexão, uma consciência muito clara da *historicidade* da moral viva. Com efeito, nada é mais evidente que este seu caráter. Uma determinada comunidade considera plenamente justo manter à sua custa as viúvas indigentes, outra despreza e rejeita toda viúva que não tenha seguido o marido na morte; em certo lugar o roubo é crime capital, noutro o ladrão mais hábil é considerado o melhor entre os melhores; o que é aberração e pecado para uns é natural e nobre para outros: como é que uma moral pode ser concreta e válida se os homens vivem segundo os mais diferentes preceitos e estão prontos a morrer por regras que mutuamente se excluem? Se deve existir uma moral *única*, como é que ela poderia não ser formal? perguntará o homem moderno, que possui da diversidade das morais concretas um conhecimento mais extenso e um sentimento mais profundo do que o homem de qualquer outra época. A consciência moral moderna é má consciência, atormentada pela necessidade de justificar a sua moral e, simultaneamente, pelo sentimento da sua incapacidade de justificar a moral à qual adere de fato e a partir da qual orienta-se; o seu tormento consiste em perguntar se os outros não teriam razão e, ao mesmo tempo, se ainda tem sentido falar de razão e

desrazão nesse campo: dado que a moral viva e concreta não é a mesma em toda parte, parece que nenhuma moral concreta pode ser válida, razoavelmente.

A objeção parece forte, a ponto de, aparentemente, tomar inevitável o relativismo em matéria de moral e, por consequência, o relativismo em tudo: a "verdade" seria um valor moral dessa moral da universalidade que não se encontra em parte alguma. Mas a objeção só aparentemente é forte. Pois o argumento funda-se, embora ignorando esse fundamento, num ideal de conhecimento que se contradiz: a "verdadeira" moral deveria ser não só concreta e universal, mas também capaz de *provar* sua universalidade, seu direito à validez universal. Ora, essa prova pressuporia, em qualquer hipótese, o reconhecimento do valor da universalidade (da razão): a prova não teria força para quem não a reconhecesse, e se fosse desenvolvida não teria qualquer interesse porque o problema só tem sentido na perspectiva do universal. Com efeito, a dificuldade que a objeção assinala é a da nossa moral, que *quer* ser universal. Porém, se com essa objeção ela se põe em questão, é por estar *viva* e afirmar-se como tal ao pôr-se em questão: a ninguém preocuparia a universalidade se esta fosse apenas um problema teórico em vez de constituir uma tarefa moral e um valor diretivo. A moral que quer ser concretamente universal é a única a pôr-se em questão; toda outra moral limita-se a combater seus adversários.

Isso não está em contradição com a observação de que essa moral nasceu da história (não da "historicidade"), e que ela é influenciada por outras morais concretas de outras comunidades que vivem segundo outras regras: foram esses contatos que a levaram ao que ela é, e porque ela tomou-os a sério. O intemporal, até mesmo a ideia do intemporal, realiza-se na história; e, se o universal (a razão) não é o ponto cardeal de toda moral, é certo que ele o é para a nossa, e é certo que a questão da legitimidade razoável só é posta por nós e para nós. E, se é verdade que as *morais* entraram em conflito e em competição ao longo da história, foi essa história que produziu a *moral* da universalidade. Nisso não há nenhuma presunção nem um juízo de valor, apenas o reconhecimento de que não estamos num lugar que não é o nosso, e que não há imaginação que nos permita situarmo-nos alhures. Dizer que as

outras morais são mais profundas, mais nobres, mais satisfatórias não é formalmente sem sentido; entretanto, não é preciso refletir muito para mostrar que esta avaliação ainda é nossa, que assim nós aceitamos certos valores que nos apresentam a moral dos outros, contemporâneos ou antepassados. Estaremos então a ponto de mudar as regras da nossa vida, mas obedecendo precisamente à regra da universalidade: nós acolhemos valores porque descobrimos neles uma validez universal, e só uma total ignorância da natureza do universal pode querer condená-lo, em nome da universalidade, como simples fenômeno particular.

As objeções da reflexão formal e formalista também não têm efeito no que diz respeito à forma da nossa vida, tal como ela é caracterizada, de modo insuficiente, mas não falso, pelo entendimento calculista da sociedade. A história da nossa moral e a do trabalho social, como vimos, não se separam; temos a nossa moral porque lutamos com a natureza ao nosso modo, e lutamos assim porque temos essa moral. O trabalho social não é certamente o todo da vida do homem, e a individualidade é irredutível ao cálculo; todavia, nós trabalhamos e estamos interessados nos resultados desse trabalho. Outras comunidades certamente não fizeram do trabalho o seu valor social fundamental; mas as comunidades nobres, místicas, mágicas desapareceram ou adaptaram-se à técnica e à organização da sociedade moderna. Elas podem recordar ao mundo do trabalho que existem outros valores e que sem eles o valor da sociedade do trabalho se reduz *ad absurdum*; mas nem por isso elas são capazes de substituí-lo: aquilo para o qual buscamos um limite e um sentido não é visível para elas. O seu apelo só vale para nós, e não seria ouvido por nós se dele tivéssemos uma necessidade *absoluta*, se *nada* na nossa moral nos dispusesse a essa exigência de um sentido, se não tivéssemos conservado a sua presença na memória viva.

b. O critério da ação moral é conhecido: o indivíduo quer ser livre e razoável. As regras tradicionais da nossa moral formal decorrem daí: livres e razoáveis na universalidade, os homens são iguais diante da moral, e não se deve fazer ao outro o que não se quer que ele nos faça, assim como deve-se fazer por ele o que dele se espera. Estas são, em poucas palavras, as regras da moral greco-cristã.

Mas trata-se unicamente da nossa moral formal, e a dificuldade que estava na origem de toda a nossa pesquisa apresenta-se aqui concretamente. Pois aqui explode a contradição entre essa moral formal e a regra de conduta dada pela sociedade do trabalho. A moral exige a igualdade dos seres razoáveis; a sociedade prescreve a competição entre indivíduos desiguais que têm como único interesse acentuar sua desigualdade: deve-se evitar fazer ao outro o que se deseja que ele nos faça; e não sofrer o que se quer que ele sofra. Devo buscar o melhor lugar e tentar excluir dele os meus concorrentes.

No plano da sociedade a moral pura é *abstrata*, isto é, fora da realidade. Mas uma vez que a questão do sentido da vida individual foi posta, e a sociedade foi posta em questão pelo indivíduo insatisfeito, ela é *válida* pelo menos como limite, como indicação do que não devo fazer se, neste mundo da sociedade, ainda quero falar de sentido para o indivíduo: a liberdade para o sentido que exijo para mim, eu a devo a todo homem. A moral universal é razão, tem razão contra a sociedade. Mas ela deve ser aplicada e encontrar o meio de conciliar-se com a sociedade real, a menos que queira reduzir-se a título de nobreza puramente interior e, na realidade, transformar-se em escusa que tudo permite porque nada corresponde ao seu ideal e porque, consequentemente, não é possível distinguir entre ações que são, todas, igualmente deficientes.

Se permanecemos no plano da reflexão, a próxima questão será como dar um conteúdo a essa forma determinada, não pelo que ela encerra, mas pelo que ela exclui: o que se deve desejar para si mesmo e para o seu igual, o que se deve evitar para si e para o outro? Posto desta maneira, o problema não admite resposta; com efeito, é impossível concluir o que é moralmente verdadeiro do que é moralmente falso. Contudo, nenhum homem moral se interroga dessa maneira. Numa determinada comunidade, e é isso que a define como comunidade e determina seu caráter, o indivíduo sabe o que deve fazer. As dificuldades que ele encontra são as tradicionais de uma moral concreta, não as da reflexão. O mundo no qual ele vive é orientado, e a universalidade aí está presente: se não fosse assim, não se poria a questão da universalidade. Ele sabe o que deve fazer porquanto é moral: quando alguém

se pergunta seriamente se deve executar convenientemente um trabalho que lhe foi confiado, como exigiria de outro, esse indivíduo não é em hipótese alguma um bom trabalhador, e, mesmo que responda positivamente, sua eficiência será duvidosa, dado que suas reflexões não lhe permitirão entregar-se à tarefa. Do mesmo modo, um homem que não estivesse seguro de que o essencial no casamento é a confiança e o respeito mútuos, e a fidelidade que eles comportam, faria melhor permanecendo celibatário, dado que confiança e respeito não podem nascer onde são considerados valores problemáticos.

Se, todavia, permanece uma dificuldade, esta não se deve à moral, mas às tentativas de fundá-la: ela desaparece quando se compreende que toda tentativa dessa ordem tem origem, por culpa de uma interpretação errada, na nossa própria moral formal. De maneira irrefletida tenta-se fundar o fundamento, reduzindo a moral a outra coisa além dela mesma, e tenta-se conduzir razoavelmente à moral os que recusam qualquer valor moral à razão, como se com eles fosse possível a discussão objetiva (universalmente válida).

O erro desse modo de proceder é tão evidente que é preciso explicar como ele pôde, propagando-se, falsear as discussões a ponto de fazer passar por escrúpulo filosófico o que é simples mal-entendido. Junto com o historicismo relativista, do qual já falamos, é sobretudo a confusão entre o estado de fato e o sistema moral de nossa sociedade que contribui para esta confusão histórica dos valores agentes, a qual produziu a confusão das ideias. É certo que uma sociedade pode aderir a regras não praticadas por grande parte dos seus membros. Daí não se segue que a moral concreta seja uma invenção de moralistas. Segue-se apenas, de duas, uma: ou bem essa moral viva está a ponto de transformar-se e, assim, provar sua vitalidade, o que equivale a dizer que uma tomada de consciência está a ponto de iluminar pela razão, com a ajuda da razão, o conflito entre a universalidade e o que a sociedade particular contém de puramente histórico e abstratamente racional, ou bem essa sociedade está para extinguir-se como sociedade independente e, dado que sua moral é o elemento constitutivo da sua autonomia, a morte da moral comporta, mais exatamente, significa a morte da comunidade.

A esta acrescenta-se outra questão, psicologicamente mais "natural" e, por assim dizer, mais respeitável que a primeira. Sem dúvida não faltam ocasiões para perdoar ao outro o que ele fez ou deixou de fazer. Porém, não se deve esquecer que se trata sempre de um perdão, assim como não se deve perdoar-se a si mesmo (a moral sendo a orientação do indivíduo para a universalidade), esquecendo-se que só se perdoa o que tem necessidade de perdão. Mas muitas vezes vai-se além e, para não ter de perdoar nem pedir perdão, chega-se ao absurdo de afirmar que não existe exigência válida (o que, ademais, implica uma exigência que se presume válida), e isso equivale a substituir o sujeito moral orientado pela universalidade e em vista dela pelo indivíduo empírico e violento. Evita-se assim, com efeito, para si e para os outros — notável filantropia! — toda pena e todo esforço, contentando-se com a exigência de que cada um seja *si mesmo*. Ninguém terá dificuldade em seguir esse conselho; a ausência de pensamento basta para oferecer o veículo adequado a esse progresso. Mas, tomando a sério o que os defensores deste preceito não tomam na sua vida, constata-se uma confusão entre teoria e prática: *ser si mesmo* é a medida da personalidade, tal como ela aparece para quem quer captá-la na sua individualidade histórica (e qualquer um pode tornar-se o historiador de si mesmo), mas não é a ideia diretiva de uma ação possível. Ela serve apenas para permitir que o indivíduo se desdobre em sujeito vivente e sujeito observador de si mesmo e, graças a essa duplicação, possa fugir da obrigação de formar-se e transformar-se. Ela permite-lhe ser "livre", vale dizer, recusar toda instância que tenha o direito de falar em nome da razão e da obrigação concreta razoável. O *si mesmo* para o qual se apela neste caso tem a grande vantagem de não ser nem definido nem definível, pois todo conteúdo concreto, em princípio, não é o *si mesmo*. Assim, na verdade, esse indivíduo será sempre *coagido* pela sociedade, pela tradição da moral viva, pelas duas junto; pois tudo o que é torna-se coerção para ele.

Positivamente, mas sem o saber, esta última reflexão remete ao problema do sentido, tal como é posto para o indivíduo na sociedade. Na medida em que desvela um conteúdo, a reflexão é, mas só para nós, idêntica ao sentimento que, inconscientemente, constata que a moral

da sociedade moderna e a moral pura, nascida no mundo histórico dessa sociedade, estão ligadas entre si, mas por uma tensão, se não por uma contradição. Trata-se, antes de tudo, da *injustiça* da sociedade, em seguida, da insensatez dessa sociedade quando pretende ser *justa*, isto é, perfeitamente organizada. Segundo a sua linguagem, trata-se do fato de que o pensamento moral, porquanto busca um sentido para a vida do indivíduo, não produz nenhum conteúdo concreto, mas limita-se a exigir a liberdade para a criação privada de um sentido privado. Parece então que, sendo histórica, toda moral viva seja apenas histórica, parece que só a pura forma da moral possa ser proposta por um discurso que queira ser coerente, e que se deva exigir somente a igualdade de todos os seres razoáveis, enquanto igualdade de seres privados, para quem a razão é apenas a exclusão de toda ameaça à vida privada. Com outras palavras, parece que a moral viva seja essencialmente a-razoável, vale dizer, desrazoável, e a moral pensada e autoconsciente apenas a forma da não violência, da ausência de violência entre os homens. Numa palavra, a moral deveria ter um conteúdo, mas não pode adquiri-lo, pelo menos um que seja legítimo. Tudo o que é (no plano da moral viva) é histórico, e isso significa: fortuito, arbitrário, sem validez. O amoralismo da sociedade decorreria daí, assim como a regra de que não se deve julgar.

Mas estas são dificuldades da reflexão, de uma reflexão que revela um problema, mas só para quem a superou, não para si mesma. Ela constata que a sociedade não vive segundo o que prega, e descobre que a injustiça está presente em toda parte. Ela não se engana; mas não vê que a moral (formal ou concreta) só é válida, só tem sentido para seres imperfeitos: a moral vale para seres que podem querer aperfeiçoar-se. A reflexão observa que toda moral viva é histórica. Novamente ela tem razão, mas erra quando infere daí que toda moral viva é fortuita: isso só poderia ser verdadeiro a partir de um ponto de vista trans-histórico que permitisse distinguir a *verdadeira* moral concreta das falsas. Esse ponto de vista não existe para o homem: até mesmo a ideia desse ponto de vista é concebida na história, e foi a projeção dessa história que conduziu a concepção e ao conceito de universal e, assim, tornou possível a exigência de uma forma pura.

Na origem dos erros da reflexão está, essencialmente, o esquecimento da origem histórica do universal e da exigência de universalidade da moral na moral viva. A reflexão esquece que ela mesma existe na história, e fala como se o universal preexistisse ao mundo no qual os homens vivem e são morais, imorais, amorais. Ela fala, para voltar ao ponto de partida, como se a moral formal devesse buscar um conteúdo. Ora, é a moral viva que, transformando-se, produziu a exigência de universalidade da moral: não se trata de encontrar um conteúdo para uma forma vazia, mas de informar o que é com o que a realidade engendrou como exigência real.

Nada muda quando constatamos que a sociedade está em conflito com a moral viva no que esta tem de tradicional, de automático, ou que ela põe em questão o que por muito tempo foi indiscutível. Ao contrário, é precisamente essa tensão que toma compreensível a nossa história e faz que tenhamos chegado ao ponto a que chegamos. É certo que o nosso mundo quer ser eficaz e que, nesse mundo, o homem busca uma vida sensata, que a eficácia e a racionalidade sozinhas não podem oferecer. Porém, buscando um sentido que seja para todos e cada um, ele se mostra precisamente como o discípulo de um mundo dominado pela racionalidade e pela ideia do que deve ser verdadeiro para todo mundo, do que deve poder ser realizado por todos e não permanecer como simples sonho de satisfação. A moral viva está em contínua transformação por estar sob a influência da ideia de universalidade; mas essa mesma ideia faz parte da moral viva e é o que a torna juiz de si mesma. A partir desse critério, que lhe pertence exclusivamente, aparece a insuficiência dessa sociedade racional, sem a qual, contudo, esse critério não existiria e não seria inculcado em cada um dos seus membros (ainda que de maneira exterior e formal). As formas válidas até ontem podem hoje constituir obstáculos, não só ao progresso da sociedade, mas também, e sobretudo, à realização da justiça segundo a moral viva que conduz e sustenta essa sociedade. Todavia, só na tomada de consciência da sua própria história é que a comunidade julga a si mesma em vista da nova universalidade concreta que quer realizar.

A moral de toda comunidade é histórica e só assim se compreende, numa compreensão que também é histórica. A nossa moral com-

preende-se a partir do seu conflito com a racionalidade da sociedade, conflito da universalidade da forma com a particularidade dos conteúdos, particularidade relativa à racionalidade do entendimento calculista e à exigência de uma razão que, na realidade, não desfaça mas perfaça o racional. O racional e a razão não estão fora da história: é na história que um e outro levantam-se contra o que é apenas histórico e não se justifica diante deles. O histórico pode sempre superar-se, mas é na história que ele se supera: o universal é produto do particular e se compreende como tal, caso queira compreender-se e não apenas desvalorizar tudo o que é pelo fato de ser particular. É absurdo recusar a busca do universal alegando a existência do particular; é absurdo afirmar que só o particular existe, alegando que o universal não é, esse mesmo universal ao qual se recorre para poder falar do particular na sua universalidade.

Nem o formalismo nem o historicismo são, portanto, capazes de captar a realidade da vida moral e a busca do universal na particularidade. Eles também não são capazes de fundar suas próprias teses sem cair, seja nas contradições do ceticismo dogmático, seja no ceticismo moral que apresenta como impossível o que deveria realizar em primeiro lugar, segundo a sua própria tese. Entretanto, não se deve crer que basta revelar o mecanismo da reflexão para que ela deixe de ser sedutora: será sempre grande o fascínio de uma atitude que, refugiando-se no segredo da consciência interior e imperscrutável, ou desfazendo-se de toda exigência do universal, acaba servindo de fato ao arbítrio do indivíduo natural (na forma que a história dá ao natural humano). Quem não quer nada com a filosofia não pode ser conduzido a ela por um discurso filosófico. Do mesmo modo, todas as observações feitas só são compreensíveis a partir da pressuposição de que a filosofia tem sentido: ela o tem por si mesma e, evidentemente, porque a questão do sentido só pode ser formulada universalmente pela (e para a) filosofia. Mas nada pode forçar o indivíduo a dar o seu consentimento à busca universal do sentido: não se refuta uma recusa que recuse até mesmo o conceito de refutação válida. A filosofia sabe disso; mas não sai diminuída dessa constatação, ao contrário, funda aí a consciência do seu ser e da sua dignidade, a sua boa *consciência*.

c. A *boa consciência* do filósofo nasce junto com a questão que ele dirige ao mundo da sociedade particular, nasce do mundo — vimos que é a mesma coisa — no qual a moral viva desenvolveu e sofreu, ao desenvolver-se, a racionalidade do trabalho social; mundo da luta progressiva com a natureza exterior, luta do racional com o natural (o violento) no homem, do homem com a sua natureza interior, pressionado pelas circunstâncias e necessidades técnicas da sociedade. É na consciência da insatisfação do homem num mundo concebido exclusivamente como racional, como *simples* luta com a natureza exterior, que o problema da moral é posto, e malposto, como problema da forma sem conteúdo, da busca impossível de um conteúdo, da justificação da moral viva diante de uma forma que só pode ser pura se permanecer vazia. Ora, o filósofo fez-se educador e, para ser educador na realidade, voltou-se para a sociedade querendo captá-la tal como ela se autocompreende. Essa sociedade revelou-se abstrata ao reduzir o indivíduo ao papel de homem privado na sua vida moral; e revelou-se contraditória por exigir do próprio indivíduo, constituído por ela como ser *privado*, a universalidade do seu pensamento concreto, que devia ser o pensamento do mundo racional do trabalho.

Chegamos assim ao ponto em que a reflexão moral (por onde começamos) nasce no mundo histórico e da estrutura desse mundo, afirma-se como sensata, isto é, inevitável para quem quer pensar e, ao mesmo tempo, insuficiente. Mas a sua insuficiência vem do fato de o filósofo ter-se mantido acima do mundo e ter-lhe imposto suas condições, como se ele próprio fosse pura consciência e não fizesse parte do mundo. Não é inserindo-se, mas compreendendo-se como inserido desde sempre na realidade histórica que ele supera sua má consciência. Ele não deve tomar-se educador, ele já o é, se não por outra razão, pelo fato de enunciar a insatisfação de todo homem e, desse modo, tornar o problema dessa insatisfação, se não solucionável *a priori*, pelo menos a ser resolvido e visível como tal. A moral deve ser realizada num mundo que é sempre moral, mas não o é definitivamente: a moral vive e quer ser razoável.

Por darem origem a um perigo histórico, a filosofia deve temer e não seguir (deixando-se desgarrar por eles em discussões sem fim) aque-

les que, tomando o partido da reflexão formal, ou da pura racionalidade, ou do histórico enquanto tal, recusam-se a ver o problema na sua verdade, que consiste na unidade do histórico, do universal sensato e do racional, unidade inacabada, porém real no ato de realizar-se, e que se realiza porque já existe, não como "ideal", mas como exigência. Pode-se sempre convencer o homem de que ele é oprimido, se não se discerne o que é racionalmente necessário para quem não quer viver no deserto (e aí não viveria senão pelos favores dos que continuam habitando as cidades), se não se discerne o que está fundado em razão e dá um sentido à vida do indivíduo (mas só pode dá-lo ao indivíduo decidido a não ser somente *si mesmo*, mas universal até nas suas exigências) e, por fim, se não se discerne a violência natural do homem. Quando se confundem esses fatores (que são apenas abstrações da realidade histórica una), pode-se brincar alegremente de protestar contra as injustiças, pois sempre haverá um ponto de vista a partir do qual qualquer coisa aparecerá como injusta. Quem se eleva às alturas da pureza formal, desvalorizando todas as instituições e normas existentes, descobrirá rapidamente que, de fato, abriu caminho para os que só admitem as necessidades do trabalho e da organização. Quem escolhe o plano da racionalidade "realista" descobrirá que, sozinha, a sua racionalidade lançaria de novo, pelo tédio do insensato, o homem na violência; quem pensa poder justificar tudo o que é histórico apelando para a história, acabará por descobrir que a história produziu, entre outras coisas, a exigência do racional e do razoável e que, assim, a própria história o refuta e rejeita. A regra concreta, qualquer que seja, será sempre coerção para o indivíduo natural e para a moral formal, seja da pura universalidade, seja da pureza do *si mesmo*; e será sempre um acidente para quem só conhece a história. É verdade que toda coerção tem necessidade de justificação e nenhuma regra de conduta pode ser adotada só com base nas suas pretensões. A questão do que é ou não justificado fica posta, e com a máxima gravidade. Mas ela só encontrará uma resposta no plano do universal concreto, no e para o mundo que produziu a exigência de universalidade e, com ela, a filosofia. O histórico deu origem ao que o julga, mas o próprio juízo é histórico, por intemporal que seja, no sentido de que a mesma questão, onde é posta, *se* é posta e *quando* o é,

recebe a mesma resposta, que não é do tipo das que são dadas às questões que desejamos esquecer depois de resolvidas, mas das que constituem uma tarefa razoavelmente compreendida, e que deve ser realizada razoavelmente no mundo como ele é.

30. ***A reflexão é incapaz de resolver a oposição entre moral viva e racionalidade, e essa insuficiência revela-se ao indivíduo. Assim o indivíduo compreende o mundo como campo da ação razoável que, ao mesmo tempo, pressupõe e realiza a unidade dos dois aspectos da realidade histórica. Para o pensamento filosófico, essa compreensão, nascida da superação da reflexão, constitui a passagem à compreensão da ação do ponto de vista da própria ação.***

a. Para não recair na reflexão formal da qual partiu e à qual superou, compreendendo-a como abstração fundada e necessária, mas insuficiente, o indivíduo é obrigado a compreender o mundo em que vive, e a si mesmo nesse mundo: ele não pode se contentar com a constatação da oposição entre história e racionalidade, moral histórica e razão universal, a não ser que se disponha a instalar-se na sua própria divisão entre ser privado e membro da sociedade, consciência moral e consciência social, e daí tirar uma autossatisfação que o enobreça aos seus próprios olhos ao preço de um divórcio com o resto do mundo, declarado vil e desprezível.

Para o indivíduo, a sua vida *privada* é uma realidade. Ela assume o caráter de *privada de contato* somente para a reflexão: segundo a vontade razoável do indivíduo, essa vida privada deve dar seu sentido à vida na sociedade. A racionalidade da sociedade pôs em dúvida e tornou suspeita a vida da moral tradicional: a universalidade formal que ela produziu e impôs exige que a vida moral não se oponha ao universal formal, e que essa vida submeta-se à eficácia do trabalho social. Mas aquilo que, segundo a sociedade, só é resíduo e privado é o que preenche a vida do indivíduo e dos indivíduos que compreendem, a partir daí, a sociedade como abstração viva, mas sempre como abstração. O *privado* é o sentido da vida de *todo* indivíduo, e não há individual que possa ser diferente para cada indivíduo: a sociedade reconhece isso

quando fala de sociedades particulares que se distinguem unicamente pelo que ela considera resíduo e privado. Libertando-se dos escrúpulos da reflexão, o indivíduo compreende-se como concretamente universal, participando de uma moral concreta. O mundo permanece duplicado entre a racionalidade, que é universalidade formal, e as morais vivas, das quais cada uma é um universal concreto para os seus seguidores. Porém, o mundo do homem é sensato.

De fato, o mundo é uno na sua duplicação, como o homem é uno na sua divisão, na acepção mais simples do termo: *uno* como o que subsiste, age e vive nas suas contradições, apesar delas, graças a elas. Compreender essa vida é também, e sobretudo, compreender essas contradições, sua forma, sua maneira de ser na consciência dos homens, seu modo de impulsionar essa consciência para a frente. Ora, a individualidade — e é do seu ponto de vista que nos colocamos no momento — quer ser universal; quer a liberdade razoável, a razão livre, para todos e cada um, não como consequência de uma escolha arbitrária, mas porque essa vontade de razão, essa razão da vontade a constituem: o privado quer ser universal. O mundo no qual essa individualidade aparece é o mundo do entendimento; ela o sabe, pois não ignora que a universalidade formal do entendimento e do trabalho, a educação formal do desejo e da paixão natural constituem as condições sem as quais ela não teria nascido com a sua exigência de universalidade. Ela sabe que as virtudes da sociedade são indispensáveis, e que essas virtudes não bastam, pelo menos não lhe bastam: a vitória sobre a natureza exterior, mesmo somada à vitória da coerção exterior sobre a natureza interior do homem, não tem sentido em si mesma. A individualidade descobriu o sentido da vida moral concreta nesse conjunto de instituições, formas, regras que permitem ao homem orientar-se (mesmo que ele critique e corrija os pormenores desse conjunto); ela captou essa moral como o resultado e o conteúdo da história, seu termo, seu fim, termo e fim *não definitivos*, se esta expressão significa o que nunca será superado, mas definitivos para nós que, com relação a eles e em virtude deles, vivemos, agimos e nos transformamos. A individualidade é e tem consciência de ser livre na moral viva do sentimento razoável, nas estruturas que não a oprimem, assim como a água não

oprime o peixe, embora ele não possa viver no ar e, portanto, não seja *livre* com relação a ele. É no interior desse elemento que a individualidade pode sentir-se oprimida, não por esse elemento que é a sua vida. O que a individualidade deve fazer é simplesmente colher o seu próprio conteúdo e, de direito, nem mesmo a reflexão formal pode impedir que ela o faça.

Resta apenas uma dificuldade, que pode ser formulada de dois modos diferentes: ou bem como decorrente da presença histórica e agente da reflexão, pois seria surpreendente que essa atitude tenha encontrado tantos seguidores se, com todos os seus erros, não encobrisse um problema real, ou bem como constatação da existência de duas morais, uma formal do entendimento, da racionalidade, da eficácia, outra do sentido concreto da vida individual, universal na sua vontade, mas particular enquanto existe só na forma de moral história, de morais históricas. São duas expressões do mesmo problema. Efetivamente, a reflexão age na realidade porque a realidade está duplicada, porque as contradições, mesmo constituindo a vida da moral, são contradições, e o indivíduo é remetido do formal da sociedade ao conteúdo vivo da sua moral, mas para ser reenviado dessa interioridade individual-universal à exterioridade do trabalho e da organização. O privado quer ser universal, mas apenas quer, e o seu querer é vontade privada enquanto vontade do que é concreto. É verdade que o indivíduo, se não se serve da reflexão formal para negar toda obrigação, descobre em si mesmo um sentido concreto e universal, uma moral universal para todos os que a seguem e vivem segundo ela. Mas ele sofreu a influência do formalismo racional e, mesmo com desagrado, não pode ignorar que esse universal é particular, que poderia aderir a outro universal particular, poderia ter nascido noutro mundo moral. A vida é dirigida por uma moral concreta, e as coisas essenciais (para essa moral) *são evidentes*; mas a totalidade da moral concreta na sua forma histórica *não é evidente*. O indivíduo possui um conteúdo, os sofismas da reflexão não mais o enganarão; mas a possibilidade real e presente da reflexão é também um fato que caracteriza a sua própria posição: a moral concreta reflete-se, e deve fazê-lo se quer sobreviver, na racionalidade da sociedade. A universalidade da moral viva não é só particular, é também

privada por não estar ligada à vida social. Entretanto, o indivíduo não tem de inventar um conteúdo para a sua vida. Ele o *encontra*, mas também encontra, como um *dado*, a sociedade. A divisão não está onde a reflexão a situava, mas existe.

b. No plano da realidade empírica, onde o nosso problema se põe, o fato fundamental é a dupla luta *nas* sociedades históricas (luta dos grupos e dos estratos) e *entre* elas; dupla luta e não duas lutas independentes. Pois o que está em questão é sempre a mesma coisa: é preciso realizar o concreto universalmente, o universal no concreto — e quem deve assumir essa tarefa? Na realidade empírica não existe juiz, nem entre os estratos e os grupos, nem entre as sociedades históricas. A nossa situação presente não é, de modo algum, o resultado de um arbitramento, de um compromisso estabelecido em vista de um fim conscientemente querido por todos os parceiros; ela nasceu de uma luta que utilizou os instrumentos da violência. A humanidade não *quis* que a sociedade fosse unificada em princípio; ela só pode querer que essa unidade seja real depois de ter *realizado* um estado de coisas no qual esse princípio já atue e possa ser *descoberto*. Foi por ter empreendido uma luta tradicional entre comunidades tradicionais, por objetivos tradicionais (a dominação do vencido pelo vencedor e as vantagens tradicionais derivadas dessa dominação, antes de tudo a exploração do trabalho dos vencidos), que a humanidade acabou alcançando o princípio da universalidade formal e da igualdade no trabalho, não porque este princípio tenha-lhe parecido mais justo, mas porque a participação de todos os membros da comunidade no trabalho e a concentração na luta com a natureza revelaram-se como os meios mais eficientes para vencer os adversários retardatários, subjugá-los, obrigá-los a trabalhar, "libertando-os" da sua tradição através do trabalho. É verdade que a universalidade da liberdade-razão tornou-se um conceito da filosofia e, como dissemos, sem esse conceito a reflexão do entendimento transformador da natureza não teria enveredado pela ciência objetiva. Esse conceito não só apareceu em condições históricas determinadas, mas foi a violência da paixão que, apoderando-se da ciência do entendimento, deu-lhe força na realidade histórica, até o momento em que o

conceito da universalidade formal não mais serviu exclusivamente à reflexão do indivíduo em si mesmo, e não mais aplicou-se a todos, considerados apenas como consciências razoáveis e como almas, mas entrou no domínio do empírico, por meio do trabalho racional, como exigência desse mesmo empírico que só pode realizar-se plenamente na universalidade das instituições racionais e é consciente de não poder realizar o que propõe.

Portanto, a individualidade razoável tem razão ao declarar que só na moral viva pode encontrar seu sentido; e que essa moral existe. Mas ela esquece que essa moral está, por assim dizer, suspensa enquanto a luta não chegar ao fim. Noutros termos, esquece que só tem razão para si mesma, para esta única individualidade para a qual a universalidade importa, e esquece que a universalidade concreta não pode considerar intocáveis os que estão envolvidos na luta. Ela é a consciência do mundo moderno; mas é a consciência privada de um mundo inconsciente do problema da individualidade, problema que permanece inacessível e inaceitável para este mundo. A universalidade dessa individualidade constitui uma particularidade neste mundo (cf. § 11), e a referência à moral viva *não quer dizer nada* para os que não põem a questão do sentido, e não podem pô-la por terem outras *preocupações*. O que foi realizado de universalidade, o foi pela particularidade histórica inconsciente de qualquer universalidade. Mais ainda, o universal, em vias de realização, só foi reconhecido como tal quando a particularidade se superou, e os problemas técnicos (postos por ela mesma no interesse da sua sobrevivência) forçaram-na a empreender a realização do universal, pelo menos a exigir de si mesma essa realização, simplesmente porque ela não podia sobreviver sem rejeitar ou dominar todas as outras particularidades históricas com as quais está em contato e conflito. A consciência da necessidade racional do universal existe, doravante, como consciência do fato de terem fracassado todas as tentativas de dominação e organização universal da luta com a natureza exterior, porque não souberam submeter todos os homens ao trabalho, não tendo sabido interessá-los nessa luta, permitindo que usufruíssem seus resultados. É tecnicamente necessário, e assim foi compreendido, que todos participem da luta contra a natureza exterior, portanto, que todos

sejam formalmente iguais, *informados* e educados pelo trabalho e pela organização à honestidade e ao domínio de sua natureza interior, assim como é tecnicamente necessário que a luta contra a natureza seja contínua. Acaso a necessidade e a satisfação não são o motor do trabalho social para os que dele participam, e a sociedade não precisa de sempre novas e jamais definitivas satisfações?

Nem por isso a sociedade deixa de ser abstrata e passa a constituir o todo da vida humana. Mas ela é abstração real, não um produto do espírito, e, embora não sendo mais que um aspecto da realidade, é um aspecto essencial e verdadeiro dessa realidade. Por isso ela age sobre as morais vivas (assim como agiu sobre as mais avançadas ao suprimir nelas tudo o que se opunha aos valores do trabalho). São as morais vivas que fazem os indivíduos viverem para si mesmos, segundo a visão que têm de si mesmos. Mas a racionalidade, com suas exigências de liberdade e de igualdade formais, está presente em cada uma delas (na medida em que não levam seus seguidores à morte, individual ou grupal), e quem se esquece disso encontra-se diante de um problema tão insolúvel quanto o de quem busca um conteúdo para a vida na sociedade: ele deve buscar uma forma universal para a sua moral. Assim como a moral formal não se compreende em oposição à moral vivida, também esta, se é e pretende ser moderna, não se compreende em oposição à racionalidade.

Contudo, o fato importante sobre o qual é preciso insistir é que essa moral não se revela dessa forma no plano da vida prática. Neste plano não faltam dificuldades de todas as espécies, problemas, perigos de toda ordem e gravidade, mas não se encontra aquela oposição como tal. Os homens vivem — todos os homens, nós inclusive — *naturalmente* num mundo, cuja unidade envolve o universal formal e o concreto particular. É verdade que as dificuldades deste mundo, e precisamente as mais graves, podem ser reduzidas à oposição entre o concreto histórico e o universal formal. De fato, volta-se frequentemente a isso quando se avaliam as vantagens e os inconvenientes do que se costuma chamar civilização industrial, para compará-la, mas sem definir os seus termos de referência, com uma vida repleta de valores "autênticos", "não anônimos", de "cultura individual" etc. Porém, basta uma consi-

deração mais atenta para ver que nestas lamentações a oposição só é captada nas formas particulares sob as quais ela desagrada e inquieta aos que continuam (e sabem disso) orientados nesse mundo, seu e nosso, e nele encontram dificuldades, mas não uma dilaceração no seu ser mais profundo.

O problema fundamental é, portanto, problema de filósofo, problema particular, ou melhor, privado, do filósofo, e, quando ele o enuncia tal como o percebe, normalmente o mundo zomba dele. O bom-senso desse mundo (o sistema de orientação que o caracteriza) basta e deve bastar para resolver as dificuldades que são próprias desse bom-senso, e o mundo não tem tempo para ficar esperando de braços cruzados que o filósofo encontre a resposta que está buscando. Nesse ínterim, o mundo e o filósofo poderiam desaparecer, como outros mundos com seus filósofos arruinaram-se porque o seu bom-senso foi incapaz de resolver a tarefa que lhe cabia.

A zombaria do bom-senso não faz com que a filosofia seja ridícula ou supérflua, mas obriga-a a compreender-se no mundo, nesse mundo *uno* que contém, produz e sustenta o bom-senso e a filosofia. Ela obriga a filosofia a compreender-se nesse mundo, compreendendo o seu outro e até mesmo o ridículo que esse outro lhe atribui. A *boa consciência* da filosofia e do filósofo não é posta em questão. O filósofo sabe que o seu problema é sensato e, propriamente falando, é o problema do sentido. Mas ele constata que é no mundo histórico que se põe o problema do sentido, e ele o põe como quem ocupa um lugar na história real, na medida em que seu problema existe no mundo e o caracteriza no momento. No mundo, entretanto, este problema simplesmente existe, isto é, está simplesmente presente na forma de dificuldades particulares a serem vencidas uma a uma, na medida em que se apresentem. E o problema do filósofo, particular pelo fato de querê-lo universal, não permite captar nessas dificuldades o aspecto pelo qual elas são (ou não são) solucionáveis, que é o seu aspecto técnico e racional: quanto às dificuldades, o bom-senso do nosso mundo é competente e só conhece o cálculo racional como via de aproximação a elas. O que o filósofo tem em vista com o problema que ele quer primeiro pôr, em seguida resolver, é algo bem diferente. Ele quer com-

preender a fonte e a origem das dificuldades do nosso mundo na sua unidade estruturada (que é a estrutura desse mundo), a fim de ajudá-lo a tomar consciência do problema que nele simplesmente está presente. Ele quer saber com relação a que essas dificuldades são tais, em vista de que o mundo e o bom-senso querem eliminá-las como males, o que é o bem ao qual o mundo, através das dificuldades que encontra, aspira sem ser capaz de captar como bem. Ele quer saber o que é o mundo para saber o que ele mesmo é, e saber o que ele mesmo é para compreender o mundo.

Ele possui, assim, o seu bem, o seu fim particular no mundo: ele quer compreender em verdade, vale dizer, universalmente e, assim, compreender este mundo particular e as múltiplas particularidades que constituem o seu mundo. O bem que lhe é próprio é a filosofia, e nada vai desviá-lo dele, nem os sofismas da individualidade que quer ser individualidade contra todo universal, nem as objeções do bom-senso, que só quer resolver as dificuldades sem jamais captar ou buscar o que as constitui como dificuldades, nem o temor de contaminar-se, que constitui a obsessão do moralista puro: o filósofo reconhece que a nenhum deles pode refutar porque uns recusam o universal e, desse modo, qualquer possibilidade de refutação, outros recusam o contato com a particularidade. Mas a força do filósofo está em compreendê-los até mesmo nas suas recusas, e compreender o mundo em que elas nascem — e desaparecem diante da realidade positiva da história razoável.

O filósofo pode ter essa confiança porque, livre dos escrúpulos da reflexão, tem consciência de não pairar como razão pura acima do mundo no qual os homens temem, esperam, sofrem, agem e buscam a satisfação pressionados pelas circunstâncias, mundo que é a razão na história e histórico na razão que produz. O filósofo descobriu que vive e pensa nesse mundo. É possível que ele seja menos apegado aos bens desse mundo e não tema os seus males; ele não está à caça de um sentido e não sofre da insensatez do mundo abstrato. Ele não ignora que os conceitos de individualidade e moral viva, ser si mesmo e querer-se universal, longe de se excluírem, implicam-se. Saber disso é a sua característica particular, e o fato de opor-se no mundo o que para ele se im-

plica, opor-se *no* mundo por ser oposição *para* o mundo, dito de outro modo, o fato de estarem em conflito no plano da ação, a moral viva e a racionalidade, o fato de os homens não encontrarem o contentamento por não coincidir para eles o que é racional e o que é vivo, tudo isso é da maior importância para o filósofo, pois esse *fato* torna problemática a existência, não o valor ou a boa consciência, do filósofo.

Nada no mundo levará o filósofo a renunciar à filosofia: se ele devesse fazê-lo para salvar a própria vida, esta não teria mais *sentido* para ele. Mas ele vê, e pode vê-lo agora, que ao morrer por amor à filosofia não seria no seu interesse e na sua defesa que ele morreria. Ele sabe que é filósofo na história, que chegou à filosofia guiado pela tradição dos mestres: se o mundo o matasse querendo, na sua pessoa, atingir a filosofia, ele seria o último na linhagem dos filósofos. Na hipótese mais favorável, a filosofia entraria numa longa hibernação, que seria a de toda a humanidade, agitada pelos sobressaltos cegos e inconscientes da violência: a história deveria recomeçar para tornar-se novamente história sensata, no momento em que os homens recolocassem a questão do sentido e fizessem renascer a filosofia.

Daí resulta que o filósofo, que começou vendo a necessidade de se fazer educador e, em vista disso, compreender o mundo no qual quer exercer a sua atividade de educador, encontra-se agora obrigado a pensar a ação razoável, pela qual e na qual esse mundo poderá alcançar a perfeição. Não lhe compete dirigir o mundo, assumir o seu comando e governá-lo; porém, pensando a ação concreta e universal e o universal na forma da ação concreta, ele poderá ajudar os responsáveis pela ação a tomar consciência do que fazem e do sentido que tem ou pode ter o que chamam pressão das circunstâncias. Os responsáveis pela ação agem num mundo já constituído, na sua atividade, na sua organização, pelo seu princípio de racionalidade e pela racionalidade do seu princípio; agem num mundo em que cada um encontra o sentido de sua vida numa das comunidades morais vivas, todas transformadas pela sociedade em vista de serem conformes às exigências dessa sociedade, mas independentes dela no que conservam de sentido positivo dentro dos limites traçados pelas necessidades técnicas de sobrevivência, e sofrem este duplo fascínio e esta dupla atração, mas apenas o sofrem, pois não

são obrigados a pensar a tensão e, se falam, o que só acontece em ocasiões solenes, usam a linguagem da reflexão para a qual a civilização e a *tradição*, o *material* e o *ideal*, a *necessidade* e o *desejável*, a *organização* e a *justiça*, o *interesse comum* e a *liberdade* individual se opõem como entidades autônomas e hostis. Se a reflexão do filósofo e a sua libertação da pura reflexão se limitassem exclusivamente a mostrar que a liberdade do *si mesmo* só sobrevive graças ao interesse comum da sociedade, que a civilização do trabalho está fundada na tradição moral, numa palavra, que todos os pares de conceitos acima enunciados não se separam, mas implicam-se, e que cada um dos conceitos "opostos" não funda o outro mais do que o outro o funda, então o esforço do filósofo não teria sido em vão. Mas ele não poderia contentar-se com este resultado: se ele o fizesse, daria livre curso ao puro histórico, ao mesmo tempo que desencadearia o racional da pura eficácia e chegaria a concluir que não resta outra coisa a fazer senão deixar correr a história (isto é, a violência inconsciente de sua natureza, mas agora consciente dos seus meios materiais) para que tudo termine bem ou, pelo menos, termine, seja na luta das morais vivas (uma vez que o trabalho social teria dado aos homens a possibilidade e o desejo, ou antes, por temor ao tédio, a necessidade de levá-las a sério), seja na domesticação perfeita da pura sociedade, da dominação da natureza sem qualquer fim.

c. A rigor, pela primeira vez, a política entra no horizonte da pesquisa. Até aqui o ponto de vista foi do indivíduo que, por assim dizer, tomava posição de fora da sociedade-comunidade, da sociedade particular, e considerava essa posição uma espécie de separação devida à reflexão, primeiro formal, em seguida aplicada à realidade. Nos dois planos a sua atividade tinha sido teórica: ele compreendia ou tentava compreender a si mesmo e o que existe. Ora, ele acaba de constatar que o princípio pelo qual começou, assim como a análise da realidade à qual se sentia obrigado para preencher o vazio do seu princípio não revelam adequadamente a realidade. No seu princípio e na sua análise, a realidade foi considerada um dado ou uma multiplicidade de dados: a sociedade era um dado, a moral viva outro, e mesmo o conflito entre elas só era observado como um dado. Agora ele constata

que não só *deve interessar-se* pelo mundo, mas que nisso está o seu interesse, descobre que *é interessado*. A realidade não está acabada, ela se faz, todo homem a faz: o filósofo distingue-se dos outros porque é consciente disso.

Estas observações correm o risco de gravíssimos mal-entendidos. Ora, vejam!, dir-se-á, só o filósofo sabe que age! Nada mais absurdo, mais contrário a toda a tradição, ao *consensus gentium* mais unânime. Não se disse sempre, principalmente os filósofos, que ele se opõe ao homem de ação, como o *homo theoreticus* ao *homo faber*, ao *homo politicus*, ao *homo oeconomicus*? Não é o violento, o passional, que age, enquanto o filósofo na sua academia, seu jardim, seu claustro, seu escritório, abstém-se de toda intervenção nos negócios mundanos? Quando ele não respeita esta salutar precaução, não acaba traindo a própria filosofia e, ao mesmo tempo, convulsionando os negócios do mundo em que vive?

Essas objeções são perfeitamente justificadas, mas não tocam o ponto essencial. O filósofo só é homem de ação acidentalmente. Mas ele age, como todo homem age, pois o homem não pode deixar de agir, e o mais estrito retiro ainda é ação. Só que ele sabe que age, e inevitavelmente. Ele não pretende dirigir os negócios do mundo, da sociedade ou da comunidade à qual pertence; mas sabe que essa direção, essa organização, essa moral viva agem de modo inconsciente, e que a tomada de consciência constitui, consequentemente, a mais importante intervenção que se pode fazer nessa vida.

Mas pode-se novamente objetar: acaso o mundo esperou pelo filósofo ou pelos filósofos para agir diferentemente do modo como se age quando se está sonhando? As análises precedentes já não fizeram ver que, exatamente ao contrário, o trabalho diário, a moral viva da comunidade, a história são, se não razoáveis (e é preciso acrescentar que parecem sê-lo aos olhos do analista), pelo menos racionais, guiadas pela consciência cada vez mais clara das necessidades, dos problemas, das soluções? Novamente a observação é correta e de novo erra o alvo. O mundo não esperou pelo filósofo; se alguém esperou, foi a filosofia, antes de nascer, por um mundo maduro para o pensamento e o conceito de universalidade. A universalidade não nasceu da coxa de Júpiter

nem saiu toda armada da sua cabeça[5]. Ela apareceu na história comum da humanidade. É igualmente verdade que o mundo não se tornou um mundo de homens conscientes graças à intervenção do filósofo; ao contrário, a filosofia só pode existir num mundo consciente. Mas a consciência desse mundo é a consciência das coisas nesse mundo, não a consciência do mundo na sua totalidade. O entendimento e o trabalho formaram o homem para a ideia da universalidade; mas esta é apenas uma primeira universalidade, a de uma forma que não determina o seu conteúdo, pois é capaz de receber infinitos conteúdos e qualidades infinitamente variadas: ela pode ser a universalidade de todas as violências, de todos os silêncios, da totalidade dos absurdos, como pode ser a da razão. A questão do sentido não *se põe* no plano do racional, ela *é posta* pelo filósofo.

Pode-se formular o mesmo pensamento de outro modo, e é possível que essa formulação ilumine melhor o centro do problema. A reflexão feita até aqui procedia do ponto de vista do sujeito, não só do *sujeito* no sentido da terminologia filosófica que o opõe ao *objeto*, mas na acepção propriamente política do termo, na qual ele designa o que está sujeito por oposição ao que decide (cf. § 6). Nem o homem da sociedade (o trabalhador, o organizador) nem a individualidade na moral viva escolhem conscientemente o quadro no qual tomam decisões. Eles escolhem isto ou aquilo na sociedade, isto ou aquilo no domínio da moral; eles não escolhem nem a sociedade nem a moral. Eles agem *porque*, não *a fim de que*, ou melhor, o a *fim de que* só lhes aparece sob o aspecto negativo: se uma medida não for tomada, a organização do trabalho ruirá; se uma ação for admitida, não haverá mais moral viva. O técnico e o indivíduo moral sabem assim o que é preciso evitar (e o que fazer para isso), mas ignoram o fim em vista do qual o fazem, e nem se põem essa questão. Eles permanecem no interior de seus sistemas de referência, e só descobrem a existência deste sistema quando sentem o conflito com outro sistema sem, contudo, poder pensá-lo. Quanto a este ponto, é certo que o homem que vive na moral concreta

5. Segundo a mitologia, Baco nasceu da coxa de Júpiter e Minerva saiu de sua cabeça. (N. do T.)

da comunidade é superior ao técnico: ele não precisa empreender a impossível tarefa de esquecer-se de si e da oposição entre a individualidade consciente do seu valor e o mundo abstrato da sociedade do trabalho; essa oposição, que o homem da sociedade deve esquecer sem jamais conseguir, não o preocupa como àquele. Mas a solução do conflito não está ao seu alcance e, a não ser que supere a sua posição, ele não irá além da afirmação da necessidade de uma solução: ele também *depende* das circunstâncias, e pode apenas reivindicar os direitos da individualidade em todas as circunstâncias, protestar contra todas as pressões do que, aos seus olhos, é um *exterior*. Ele é sujeito que não se sujeita; sabe que a liberdade é o fundamento de todo valor, de todo sentido; sabe que a liberdade e a razão são idênticas; sabe até mesmo, e foi difícil alcançar esse saber, que as circunstâncias não são apenas pressão e opressão, mas também veículo da universalidade e da educação para a razão através do entendimento. Contudo, ele continua sendo liberdade exposta, sentido periclitante, razão ameaçada; ele defende a liberdade, a razão, o sentido, mas apenas defende, e espera que a sua defesa contribua para a vitória da boa causa. Não é de admirar que, na medida em que sua atenção se relaxe, ele incorra nos sofismas da liberdade formal, confundindo liberdade e arbítrio.

O sujeito sofre, não decide. Se o resultado desta atitude é que, para o indivíduo pensante, a ideia de uma vida racional e sensata torna-se um problema inevitável e insolúvel, uma mudança de atitude se impõe e se efetua na tomada de consciência desta imposição. Nós nos desembaraçamos do preconceito segundo o qual só o pensamento puro da moral razoável bastava, como também do que descobria o fim de todas as dificuldades na perfeita realização do trabalho da sociedade; acabamos de ver que a certeza da moral viva não leva tão longe, a ponto de elevar ao plano da razão, não apenas a individualidade consciente (que, com efeito, pode contentar-se com a sua moral), mas a humanidade. A consciência, tal como se mostrou até aqui, não age universalmente; apenas conduz à consciência da necessidade de uma ação universal, consciente, que vise à universalidade conscientemente. A reflexão, em todos os planos, foi demasiado modesta e pretensiosa ao mesmo tempo, não acreditando ser capaz de superar a posição do su-

jeito e, contudo, pretendendo que a solução do problema político fosse possível a partir dessa posição. Na verdade, só diante da constatação do seu fracasso é que ela se defronta com o problema político, o qual não nasce sem o concurso da reflexão e dos seus resultados, mas não é captado nem situado no seu plano.

Portanto, é preciso pensar a ação tal como é em si mesma, não só como *deve ser*. Isso não significa que se possa eliminar, esquecer, negar o que *deve ser*: sem isso, o que é nem seria visível como um todo estruturado, e não haveria ponto de Arquimedes a partir do qual se revelasse o que é. Mas, se o ponto de vista é indispensável, o importante é o que ele mostra, e isso não é a simples coexistência conflitiva da sociedade e da moral, nem só a necessidade de uma reconciliação, ao contrário, é a unidade na ação produzida pelo desacordo delas, melhor dizendo, é a unidade da sociedade e da moral, só decomposta aos olhos da reflexão.

O mundo não esperou o filósofo para agir, nem mesmo para agir em vista do universal e da razão. Se isso é verdade, segue-se que a ação razoável, não uma razão-substância, mas uma razão que se realiza e se capta na ação, existe no mundo, embora seja possível que nenhum indivíduo aja conscientemente em vista da razão. A reflexão é, exatamente, re-flexão, volta atrás sobre o que já é, sem o qual esse retomo seria inimaginável. Esta tese é paradoxal, "metafísica", inverificável? Com efeito, ela afirma apenas que não haveria filosofia num mundo humano inteiramente dominado pela desrazão, totalmente violento. Mas isso é sabido desde sempre: não pode existir pensamento onde não há tempo livre, segurança, proteção contra a necessidade imediata, na ausência de certa riqueza social e de uma ordem política (e policial) suficiente. Na realidade do mundo que a filosofia conhece, age-se razoavelmente e sempre se agiu dessa maneira (o que não implica que todas as ações aí tenham sido razoáveis): se negássemos isso, a consciência razoável tomar-se-ia o mais espetacular dos milagres. O filósofo pensa na razão, tenta pensar a razão; mas só o faz porque os homens agiram segundo a razão (na qual não pensavam), e porque foram esses homens que prevaleceram.

Existe a reconciliação da sociedade e da comunidade histórica, da razão e do entendimento, do cálculo e da moral viva. Ela é incomple-

ta, resta a perfazer, porém, a partir do que já está feito. Basta um olhar sobre a história para nos convencer disso, não a história "filosófica", produto de uma "metafísica da história", mas a que todos chamam história nos discursos mais comuns. Nada mostra-se aí mais presente e mais "natural" que essa reconciliação do cálculo e da moral buscada pela reflexão: nenhum homem de Estado, nenhum pregador, nenhum moralista no seu ensinamento prático, nenhum administrador na sua relação com os homens tem, teve ou terá sucesso se considerar verdadeiramente a técnica e a moral, os costumes e o cálculo como entidades independentes entre as quais é preciso escolher. Existem problemas para ele, e isso significa que o mundo não está em perfeito equilíbrio, isto é, que há lugar para a ação. O que é tecnicamente necessário (se um determinado fim deve ser alcançado em determinada situação) será amiúde favorecido ou dificultado pela tradição da comunidade; mas é a própria tradição dessa comunidade e a sua vontade de sobrevivência que estabelecem o fim em vista do qual a necessidade técnica surge. O que é desejável para a comunidade pode chocar-se com dificuldades técnicas; porém é o desejável que transformará a técnica. Todo homem de ação sempre soube disso, e os que o esqueceram normalmente fracassaram: não basta propor a solução abstratamente melhor, é preciso também que ela seja aceita pelos homens, e os homens não se guiam unicamente pelo cálculo. Do mesmo modo, não basta invocar a tradição e a moral, é preciso ainda que elas disponham dos meios que só podem ser fornecidos pela sociedade moderna: uma comunidade não vive e não subsiste só com o apoio da moral.

d. Aqui a reflexão, tal como a seguimos até este ponto, choca-se com o que lhe é mais insuportável: a particularidade concreta, a soluço sempre razoável e jamais definitiva nem definitivamente razoável do conflito que a alimenta e se mantém aberto, na medida em que ela se obstina na *exigência* exclusiva do universal, formal ou concreto, porém exigido. A razão existe na história, e de modo histórico: a moral concreta de uma comunidade, a não ser que aceite morrer por essa moral, submete-se à sociedade e ao cálculo, da mesma maneira que os submete a si. Ela o faz criando as instituições, os órgãos pelos quais

pensa e eleva à consciência, à sua consciência, a tarefa que propriamente é sua, isto é, subsistir desenvolvendo-se e desenvolver-se escolhendo. O resultado razoável da história é a razão objetiva e, portanto, desvelável das instituições que, na sua estrutura, visam à possibilidade de decisões razoáveis.

O que entra assim no horizonte da pesquisa é a realidade do Estado. Será nossa tarefa compreendê-lo em si mesmo, não mais do ponto de vista do sujeito, como pura exterioridade, ou como uma das condições da nossa existência de sujeito "livre" ou que deveria ser livre (isto é, vazio), ou ainda como máquina temível e dirigida contra o sentido da vida do indivíduo. Porém, antes de fazê-lo, não será supérfluo voltar a atenção para algumas dificuldades que a reflexão se compraz em levantar, não as últimas, pois o seu arsenal é inesgotável, mas as mais perigosas no ponto em que estamos, pois assumem a forma do pensamento objetivo, do escrúpulo metodológico, da preocupação científica.

Constatamos que a razão nasce na história, não da razão; e em seguida afirmamos que o que nasce na história não é puramente histórico, mas é razão. Será fácil tirar daí dois argumentos substancialmente idênticos, embora opostos nas suas tendências: por um lado pode-se elaborar, para aceitá-la, uma *metafísica* da história; por outro lado, pode-se ver essa metafísica já presente na tese elaborada e tentar refutá-la por meio de razões "metodológicas". Alguns dirão que, sem supor a existência de uma razão agente por trás da história (plano divino, Ideia, qualquer um dos disfarces de uma Razão-substância), esse nascimento da razão seria um milagre; por outro lado, outros concluirão que isso é inevitável para quem proceda como procedemos aqui, concluirão que todas as hipóteses são equivalentes e que nenhum critério permite uma escolha ou uma verificação, em suma, que a razão não existe e que a tese é refutada pelas suas consequências.

O paralogismo de uns e de outros, ambos fundados no mesmo pressuposto, é bem conhecido, mas noutro campo: há muito aprendeu-se a considerar como absurdo o problema da origem absoluta em cosmologia, simplesmente porque a questão não admite resposta. Não é diferente no presente caso, embora aqui os adversários estejam de acordo para pôr a questão da origem da razão na história. Ora, se deve-

mos buscar a explicação e a origem de todo acontecimento, toda estrutura, todas as forças agentes, não podemos pedir uma explicação e uma origem da história na sua totalidade, e da razão nascida na história, pois só para a razão se mostra e existe a história. A história não é um todo relativo a outro que a englobaria e fundaria como a causa funda o efeito: ela é o todo. Ela não é *explicável*, pois é a partir da sua estrutura que se põem as questões e dão-se as explicações. Contudo, ela é *compreensível* para a razão (produzida por ela), pois não é senão um dos aspectos do todo, um desses aspectos cuja totalidade compreendida é a filosofia. Dito de outro modo, ninguém buscou e quis a razão antes da sua existência no mundo histórico: nesse sentido a crítica *antimetafísica* é bem-fundada. Mas a razão existe e é consciente de si mesma e da sua existência: o mais "empirista" dos historiadores, o mais "relativista" admite isso implicitamente na medida em que não se limita a catalogar a totalidade material dos dados do passado, na medida em que "faz história", e, então, a tese *metafísica* é facilmente defendida, pois a razão nascida na história considera, inevitavelmente, a história do passado como o seu próprio devir.

Com relação ao Estado acontece o mesmo: ninguém quis instituições razoáveis antes de sua possibilidade estar presente na realidade e, sob a forma de necessidade técnica, no espírito dos homens na história. Uma vez realizadas estas condições, pela violência, pela reflexão racional a serviço da paixão, pelo interesse menos universal, pela necessidade, pelo desejo, a história política e a política na história em ato de se realizar veem nesse devir inconsciente e não querido o seu próprio devir razoável, isto é, compreensível. O selvagem não quis a civilização; mas ela nasceu dos selvagens e, para o civilizado, o selvagem aparecerá como o inventor da civilização.

Não nos iludamos pensando ter assim desarmado a reflexão. Por um lado, o indivíduo poderá sempre protestar contra o que não é *ele mesmo*; e sempre encontrará boas razões para fazê-lo se suspender em tempo a sua reflexão, antes de descobrir que todo conteúdo razoável é universal, inclusive *ele mesmo*, se é pensado. Por outro lado, o entendimento calculista e técnico continuará defendendo-se bem, pois, esquecendo-se ou impedindo-se de considerar o indivíduo na sua individuali-

dade, não terá dificuldade em rejeitar todas as "pretensões antiquadas" da moral e do sentido. Mas o primeiro permanecerá no empíreo das puras intenções de onde não há caminhos para a terra na qual, apesar de tudo, ele continua a habitar; e o segundo, negando a universalidade da razão e da moral viva, por amor ao racional abstrato, fará o jogo da violência, abandonando o indivíduo ao desespero da insensatez.

CAPÍTULO 3

O Estado

A. O ESTADO CONSIDERADO COMO FORMA

31. ***O Estado é a organização de uma comunidade histórica. Organizada em Estado, a comunidade é capaz de tomar decisões.***

a. O Estado é o conjunto orgânico das instituições de uma comunidade histórica. Ele é orgânico porque cada instituição pressupõe e sustenta o funcionamento de todas as outras em vista do seu próprio funcionamento, e porque para o seu funcionamento cada instituição é pressuposta e sustentada por todas as outras.

Esta definição, preparada pelos desenvolvimentos do parágrafo precedente, pode ser criticada de diferentes maneiras e de distintos pontos de vista. A maioria das objeções não poderá ser considerada agora, mas será preciso esperar que o próprio desenvolvimento da análise positiva o faça oportunamente. Entretanto, as que constituem dificuldades propriamente iniciais podem ser discutidas (mas não solucionadas positivamente) desde agora.

Afirma-se com frequência que o Estado não é uma entidade suscetível de ser definida em si mesma, que ele não passa de superestrutura de uma realidade mais fundamental, mais verdadeira, mais essencial, que ele é simplesmente a forma exterior de um "espírito" que, uma vez descoberto, é suficiente para compreender o Estado como epifenômeno. Convenientemente interpretada, esta observação é correta. Com efeito, o Estado não existe isolado em si mesmo nem por si mesmo, e quando o procedimento formalista da reflexão o hipostasia, quando se ignora a realidade histórica que individualiza os Estados — e só Estados individuais existem —, o Estado, que se pretendia compreender como entidade, torna-se uma simples forma (que, contudo, deveria ser estudada como uma equação cujas constantes são ignoradas). Mas nós negamos precisamente qualquer oposição deste tipo: o Estado é a organização de uma comunidade histórica (e de uma sociedade particular), e é exatamente essa comunidade que nele tem (por tê-la adquirido na sua história) a possibilidade da escolha e da decisão, da reflexão prática e da ação consciente.

Neste mesmo princípio funda-se outra objeção que, todavia, leva a resultados opostos, pelo menos aparentemente. Segundo esta perspectiva, a realidade profunda (nação, raça, classes, forças produtivas etc.) é diferente do Estado. Porém, o Estado não é mais um epifenômeno: ele torna-se instrumento a serviço da realidade histórica profunda, instrumento de valor incomparável e, a rigor, único: ele não é a organização, mas o órgão e, especificamente, órgão de coerção; de fato, ele coincide com a polícia e existe para executar o que é concebido fora dele. É certo que um Estado pode ser simples aparelho de coerção, funcionando a serviço de um grupo particular para oprimir os que de outro modo não se submeteriam à dominação desse grupo. Isso é visível, por exemplo, nas relações entre partes de um mesmo Estado, quando algumas foram recentemente incorporadas, ao passo que as outras, considerando-se e sendo consideradas o núcleo originário, tentam assimilá-las à sua própria tradição e tentam manter uma organização de tal modo que a parte antiga não deva renunciar a nenhuma das vantagens visadas com a anexação das novas "possessões". Isso é um pouco menos evidente quando fatores tradicionais mantêm estratos inteiros da população num

nível de vida material que, segundo o seu sentimento, amiúde justificado, é inferior ao que deveria ser. Poderíamos ir mais longe e afirmar que nenhum Estado existente está isento dessas críticas: a tensão entre sociedade e comunidade histórica bastaria para prová-lo. Porém, de novo a observação não vale como objeção contra a definição: o Estado, e só ele, é capaz de resolver estes problemas que só se põem de maneira explícita no nível da deliberação consciente e universal (universal antes de tudo relativamente a todos os componentes do Estado particular). Qualquer tendência, aspiração, revolta de uma das partes deve tomar-se política para agir, e isso só acontece quando se transforma em problema de Estado. Isso não quer dizer que todo Estado deva sempre e necessariamente chegar a resolver seus problemas. Mas, se nenhuma rosa é perfeita, isso não impede absolutamente de falar *da* rosa; ao contrário, só porque podemos falar *da* rosa é que podemos constatar as imperfeições de todas as rosas encontradas na realidade.

O Estado não é um órgão; é a organização de uma comunidade. Ele é, com efeito, aparelho de coerção para o indivíduo e para todo grupo na medida em que recusam submeter-se à razão que, neste plano, não é senão o interesse da comunidade na sua totalidade viva. É certo que fica a questão de saber quem é o juiz entre indivíduos e grupos cuja pretensão é representar e encarnar o interesse universal. Ninguém pode negar a gravidade do problema; entretanto, não deixa de ser verdade que o Estado é a organização da comunidade e só no Estado as discussões, oposições, conflitos de interesses são levados a exprimir-se em linguagem, se não racional e razoável, pelo menos pretendendo ser assim: o Estado é o plano da decisão racional e razoável, embora um determinado Estado possa tomar más decisões, ou ser incapaz de torná-las. Muitos Estados, e provavelmente todo Estado em certos momentos, transformaram-se em instrumento de opressão. A razão e a lei do entendimento técnico encontraram, então, seus verdadeiros defensores nos grupos e indivíduos considerados subversivos e perseguidos como tais: este fato julga esses Estados. Mas esta observação, em vez de enfraquecer a definição do Estado, confere-lhe toda a sua importância. De resto, os que protestam contra a opressão não se legitimam só por isso como defensores da liberdade e da razão, frequente-

mente limitam-se a opor o arbítrio à necessidade técnica ou à educação do indivíduo empírico ao universal.

É de outro tipo a objeção que toma a defesa das evidências do bom senso contra as afirmações consideradas "metafísicas". O Estado, segundo esta concepção, não pode ser objeto de um juízo válido pois, a rigor, não existe Estado. O Estado é apenas uma associação particular entre todas as associações, e estas só existem no sentido extremamente abstrato das ficções do direito. O Estado não age, só os indivíduos agem. Não se vê o Estado, veem-se apenas funcionários, ministros, reis, cidadãos, em poucas palavras, homens que falam em nome do Estado, ou seguem os que o fazem, falam e obedecem como se essa entidade imaginária tivesse uma consistência igual ou até superior à deles. Se fosse preciso analisar esta afirmação de maneira aproximadamente completa, seria preciso retomar ao mesmo tempo os primeiros princípios da filosofia e os resultados fundamentais da história do pensamento político. Mas basta indicar que nos encontramos diante de um atomismo dogmático, não demonstrado e indemonstrável, tão *metafísico* quanto tudo o que combate, menos consciente dos seus pressupostos do que aquele que considera simples espantalho: fiando-se de uma abstração ingênua, ele só vê abstrações na realidade que está diante dos seus olhos. Quando pressionado, aceita fazer algumas *concessões* cômodas e admite que talvez o Estado seja de fato uma organização, até mesmo uma organização de organizações, ou melhor, a organização em cujo quadro todas as outras estão fundadas e se mantêm, agem, recebem seus regulamentos e seu estatuto, e admite que a qualidade de cidadão é, de algum modo, eminente. Mas acrescenta que tudo isso é apenas uma diferença de graus, que não se está ligado ao Estado diferentemente do modo como se está ligado a qualquer associação e que só a vontade dos indivíduos permite que o Estado subsista. Sem dúvida, um Estado do qual todos os cidadãos quisessem sair não teria qualquer chance de subsistir. Mas essa evidência não diz absolutamente nada sobre a natureza positiva do Estado. Não se entra no Estado, nem mesmo num Estado particular, como se entra num clube de futebol, e não se sai dele com a mesma facilidade e com tão poucas consequências: nascemos num Estado, e nascemos cidadãos. Dificilmente se esquece

a existência do Estado, e o policial, o fiscal do imposto de renda, as forças armadas estão aí para refrescar a memória dos que eventualmente se distraíssem quanto a este ponto. Isto bastaria para refutar os defensores da tese em questão, tanto mais que os nossos argumentos, surpreendentes no sentido próprio do termo, situam-se no plano que eles mesmos escolheram. Com maior seriedade filosófica pode-se acrescentar, não para eles, mas para quem dá crédito a esse tipo de *evidências*, que o Estado não é uma *construção*, uma invenção concebida por homens isolados antes da existência do Estado: na acepção mais estrita do termo, o Estado adveio, e, se esse devir não fosse o que foi, o mundo dos homens seria outro, e a tal ponto que nenhuma imaginação poderia fazer dele uma imagem, a menos que se contentasse com a lembrança da barbárie. O Estado não existe à maneira dos indivíduos; a natureza também não e, contudo, pedras, plantas e animais só são conhecíveis tendo a natureza como suporte. Só os indivíduos agem: mas não é enquanto indivíduos naturais que eles agem a partir de um universal e em vista de um universal. Não existe o homem *sem mais*, só existem homens com certas qualidades, e as qualidades de funcionário, ministro, soberano, cidadão só são o que são numa comunidade estruturada, no Estado, se falarmos em termos de um tempo cuja modernidade não é marcada por uma data tão recente. Com efeito, são os indivíduos que agem em nome do Estado: mas é em nome do Estado que agem. A desmistificação que se oferece ao mundo mistificado é a mais simplista das mistificações; ela só traz vantagens para os que, sem darem-se o trabalho de pensar, esforçam-se por ostentar o que chamam espírito crítico. Certos indivíduos podem certamente viver segundo essa opinião, desde que o façam com muita prudência e habilidade. Pelo menos nos Estados que se sentem suficientemente seguros da fidelidade da maioria dos seus cidadãos e pouco ameaçados exteriormente para não precisar exigir deles a todo momento uma lealdade total, as teses desta *crítica* podem ser livremente sustentadas e não constituem o menor perigo. A força desses Estados está em que seus cidadãos consideram a existência do Estado evidente; e aqueles discursos, neste caso, não têm mais importância que os paradoxos que negam a existência dos objetos ou a possibilidade do movimento, mostrando

apenas que a linguagem usada não é adequada aos problemas que todos consideram reais: ninguém deixa de andar porque, com a ajuda de uma linguagem arbitrariamente definida como a única válida, não se pode compreender o que é andar. Quando se supõe como real apenas o indivíduo objeto da psicologia (ou da fisiologia, ou da sociologia etc. — objeto de uma ciência abstrata e válida só no seu domínio abstrato), o Estado torna-se um enigma insolúvel. O que decorre daí é que ele está além dessas abstrações.

Entretanto, por frágil que seja o argumento, a sua simples existência indica um problema real. Pois o seu sucesso é um fato que deve ser compreendido sem que nos rendamos às suas explicações, embora às vezes elas bastem, por sua estupidez, à falta de cultura filosófica e à ação de interesses inconfessados. O fato é compreensível como contrapartida e complemento de outra abstração, menos inquietante no plano da teoria — onde a sua fraqueza nem se mascara de pretensões filosóficas —, porém perigosa no plano da ação, onde pode levar à negação do pensamento, ou melhor, à supressão da possibilidade real de pensar, ao colocar todo ato do governo acima de qualquer crítica. Poderíamos chamá-la *estatolatria*. Nesta perspectiva, o Estado não é a organização da comunidade que possibilita tomar decisões razoáveis (e racionais); ele torna-se valor absoluto e constitui uma entidade inteiramente independente diante da qual toda reflexão e todo pensamento devem calar-se. Neste caso o Estado concentra-se praticamente no seu governo, rei, chefe, grupo de dirigentes; nele o cidadão só tem uma parte passiva e deve simplesmente executar as decisões tomadas pelo "Estado", cuja única tarefa é subsistir e progredir em riqueza e poder, pois só o sucesso decide a questão do seu valor. Esta abstração distingue-se da precedente, pois ambas são abstrações que só consideram um aspecto do Estado, porque, em vez de ser "metafísica", ela hipostasia um dos aspectos *históricos* do Estado. E a razão disso é que, segundo os termos nos quais a discussão afirma ou nega esta tese, o princípio de *autoridade* sempre precedeu o da *liberdade*, e o que se chama *democracia* foi, normalmente, a criação de homens e movimentos *tirânicos*: a passagem da razão inconsciente, que só se mostrará como razão aos olhos da geração seguinte, à razão que realizam conscientemente os

homens que fundam a liberdade em instituições razoáveis e universais, e as legitimam pela razão livre e pela liberdade razoável, essa passagem efetuou-se com a ajuda da violência, do interesse, do desejo. Foi pela violência que a razão e a liberdade impuseram-se aos grupos tradicionalmente dominantes e "informaram" as massas até então politicamente amorfas e inexistentes, sobre as quais apoiaram-se os tiranos na luta contra os poderes tradicionais. Na história de toda comunidade moderna pode-se encontrar o ponto (ou os pontos) exato no qual indivíduos e grupos, por egoísmo, paixão, sede de poder, abriram a via para o Estado moderno, para a vontade razoável e de razão, para a liberdade de todos na universalidade. Não é surpreendente que certos homens, apavorados pelas dificuldades do presente, sonhem com um retorno aos bons velhos tempos, uma época idealizada na qual apresentam como projetos conscientes o que já é resultado no presente, um passado que, aos seus olhos, foi a idade da razão, de uma razão concentrada num homem, numa elite, numa nação unida sob um chefe e consciente do seu destino. A tese dispõe até de um argumento mais válido: certas comunidades contemporâneas, ricas e numerosas, ainda não alcançaram o nível de evolução social, moral, político pressuposto pelo Estado moderno, e parece inevitável que uma tirania, externa ou interna, ajude-as, amiúde malgrado elas, a dar o passo que outras já deram há muito tempo. Mas a *estatolatria* pretende ser universalmente válida, e seus representantes nos Estados evoluídos não só estão dispostos a aceitar a concentração de todos os poderes em caso de necessidade, mas desejam submeter-se sem condições ou questões a quem lhes prometa a salvação do Estado. Pouco lhes importa que o candidato ao posto de salvador apresente-se como tradicionalista ou revolucionário, ou os dois ao mesmo tempo: toda palavra dita por ele em nome do Estado será sacrossanta. Que essas tentativas tenham poucas chances de sobreviver no mundo do trabalho universal moderno, que, no caso de sobreviverem, significariam o fim deste mundo e o retorno à barbárie e à violência, isto não inquieta absolutamente os seus seguidores. Eles não consideram absolutamente que qualquer tentativa deste gênero, na medida em que teve sucesso por algum tempo, foi obrigada a reconhecer, pelo menos em palavras, o princípio da sociedade moderna,

do trabalho universal que oferece a todos certos direitos reais, e não veem que esse princípio se opõe à realização do seu sonho. Eles têm razão na medida em que querem o que chamam de um Estado forte, capaz de possibilitar e executar decisões racionais e razoáveis. Mas ficam na abstração se pensam que um Estado possa realizar esta tarefa sem a participação dos seus cidadãos e que uma autoridade qualquer seja capaz de pensar por todos: até mesmo o bem que ela faria, e não é certo que faça necessariamente o bem, seria aceito pelos indivíduos com a fundada suspeita de que nele o chefe busca a sua própria vantagem, e as perdas que, na opinião dos indivíduos, eles devem suportar em consequência, mesmo que lhes fosse impossível revelá-las, seriam por eles consideradas tanto mais importantes quanto menos visíveis. Numa palavra, querendo considerar exclusivamente o Estado, esta teoria remete os cidadãos exclusivamente à sociedade e substitui a adesão ao universal concreto e razoável da comunidade histórica pela luta dos interesses dos indivíduos e dos grupos.

Ademais, aqui como em toda parte, as abstrações apoiam-se e reforçam-se mutuamente. Dado que a tese *estatista* nega a razão do indivíduo ao concentrar a razão, por assim dizer, em individualidades acima da comunidade, a tese psicologista e atomista ganha certa verossimilhança como defesa dos direitos do homem não reconhecidos. Dado que a tese *atomista* ameaça a ordem e a organização, não só do Estado, mas também da sociedade, a tese-*absolutista* parece oferecer a única possibilidade de garantir a existência da própria civilização. Estas duas teses representam um momento histórico superado, em princípio e de fato, nas sociedades e Estados modernos (definidos por isso mesmo como tais), e ambas encontram sua real função em situações particulares da época contemporânea: a *absolutista* onde o trabalho moderno ainda não informou a vida da comunidade, a *atomista* onde essa formação já se realizou, mas os que no passado tiveram a tarefa e o mérito de realizá-la recusam, no presente, à massa dos cidadãos, o direito de participar na decisão para a qual a sua própria atividade educativa os preparou. Estas teses tornam-se abstratas e falsas quando não pretendem mais ser receitas para situações bem-definidas, e cujo uso deve ser determinado pela razão histórica no nível do universal e em vista dele,

mas se apresentam como teorias que revelam a natureza (ou a não natureza) do Estado.

b. O objetivo destas observações não era refutar as teses criticadas. Não que isso seja impossível; mas toda verdadeira refutação exigiria um retorno aos primeiros princípios da filosofia. Com efeito, sempre se encontrarão meios para defender as próprias abstrações (as visões unilaterais concebidas como tais), enquanto a discussão não for conduzida ao ponto em que apareçam os pressupostos de toda discussão e de toda captação da realidade, noutros termos, enquanto não for desenvolvido o sistema do discurso razoável na sua totalidade estruturada. Só então a abstração deverá ou submeter-se à razão, ou reconhecer, seja a sua própria violência, violentamente sustentada, seja o seu desespero, exprimindo-se no silêncio do absurdo que se capta como tal.

Nosso objetivo não chega a tanto. A empresa ultrapassaria o quadro da filosofia política e não daria a esta a possibilidade de mostrar à reflexão, através de um desenvolvimento positivo, como evitar as dificuldades nas quais ela se debate. No momento, o que acabamos de dizer sobre algumas destas dificuldades deverá ajudar-nos a precisar, se não o sentido dos termos usados na definição dada — é preciso insistir novamente que só o desenvolvimento positivo poderá e deverá encarregar-se disso —, pelo menos alguns falsos sentidos a serem evitados.

É particularmente o termo *organização* que se presta a mal-entendidos. O uso moderno, determinado pela *organização* social, considera sobretudo, se não exclusivamente, uma sistematização artificial, criada por indivíduos e grupos ligados por um interesse particular em vista de um fim determinado, ou imposta a outros que *foram organizados* em vista de um fim que não é seu, mas deve obrigatoriamente ser buscado em comum sob a direção de outros indivíduos (ou outras organizações). Em consequência, o termo significa a estrutura dessa tal sistematização, e fala-se então, de maneira ambígua, por exemplo, de organização do exército, de uma organização sindical, industrial, universitária, tendo em mente ora a totalidade dos indivíduos ou grupos organizados, ora o tipo de organização. Assim, o sentido original é amiúde esquecido. Ele

deriva evidentemente do sentido da palavra *organismo* e indica o tipo característico de uma espécie particular de seres vivos: os peixes são organizados diferentemente dos répteis. Esquecido este sentido, palavras como *organizar*, *organizador* evocam sobretudo a ideia de cálculo, de técnica de organização, de criação artificial. Não se trata de rejeitar um uso tão consagrado e justificado. É certo que na sociedade moderna a organização não se concebe sem a reflexão técnica, e tudo o que não é da ordem dessa reflexão é considerado pelos homens de ciência e pelos técnicos, porta-vozes da sociedade, resquício cuja adaptação às tarefas da vida em comum não é automática. É preciso mesmo ir mais longe: em todos os casos, inclusive no do Estado, é necessário perguntar se a organização está ou não benfeita, portanto, se a organização da comunidade em Estado é tal que permite tomar decisões razoáveis. No mundo moderno, nada é mais perigoso para a sobrevivência de uma comunidade do que crer que uma instituição é boa simplesmente por ser sancionada pelo passado. Mais ainda, pode-se dizer que todo problema político (do Estado e no Estado) está ligado a questões de organização técnica. Mas nem por isso o Estado é organização no sentido que o cálculo técnico dá a esta palavra. O Estado *adveio*, não foi *feito*. Tudo *no Estado* foi feito, e todo Estado moderno tem sua origem na ação de certos homens, certos indivíduos organizadores de um aparelho de poder que deu origem ao Estado. Uma vez que o Estado nasceu como consciência da comunidade, tudo nele está submetido ao exame, sempre renovado, da sua adaptação às suas tarefas. Contudo, essencialmente, o Estado adveio, e o exame técnico não o toma na sua totalidade, pois é só a partir dele, para ele e nele que os problemas técnicos são postos conscientemente. O *Estado* nem existe do ponto de vista técnico; nesta perspectiva só existem as administrações, das finanças, das obras públicas, da economia, da educação, da saúde, dos desportos etc., pois sob este ângulo só existem questões de meios, não a questão do fim. A dificuldade está, portanto, em captar o Estado como *organismo*, totalidade de órgãos que se supõem e se sustentam mutuamente em vista do fim que o organismo é para si mesmo, *ao mesmo tempo* que como organização no sentido técnico, organização consciente, que se transforma de maneira consciente. O Estado é a comunidade consciente,

mas a comunidade não é uma construção consciente, embora certos artifícios, isto é, certas intervenções conscientes possam ter desempenhado um importante papel na sua biografia. Mas a ação da comunidade no Estado é consciente. Qualquer hipótese que separe o *ser-advindo* do Estado e a sua consciência cai nas dificuldades com as quais choca-se a reflexão quando tenta separar moral e cálculo, entendimento e razão; qualquer hipótese que escolha um ou outro destes aspectos essenciais da unidade viva e consciente condena-se a nada compreender, nem a sociedade, nem a comunidade, nem o Estado.

O termo *comunidade* não se presta às mesmas ambiguidades. É certo que às vezes, como dissemos (cf. § 21 b), opõe-se a comunidade, considerada o bem, à sociedade, tida como a encarnação do mal, a primeira, orgânica, a outra, artificial. De fato, foi a comunidade histórica que produziu a sociedade e, o que importa no momento, o Estado que, segundo estas teorias, situa-se do lado do mal, do racional e do não vital. As comunidades modernas são modernas porque se organizam conscientemente, porque a razão nelas não é visível só para quem conhece os resultados de sua evolução, mas é o que nelas quer e é querido. O Estado moderno não deixa de ser comunidade; mas ele é forma consciente, e só nele (na tensão entre sociedade e comunidade pensada por ele) a comunidade se vê como tal. Toda comunidade é histórica; no Estado, a comunidade *faz* sua história e contribui para a história universal, ambas de maneira consciente. A crítica do conceito de comunidade do ponto de vista da sociedade, correspondente à pseudocrítica da sociedade e do Estado do ponto de vista da comunidade, também não se sustenta. É verdade que a sociedade moderna é a crítica viva da comunidade puramente histórica, do Estado puramente tradicional, do histórico como critério absoluto. Expusemos as teses dessa crítica: elas reduzem-se por si mesmas ao absurdo quando, tomadas pelo todo da verdade, são plenamente desenvolvidas. É certo que existe uma tensão entre sociedade e comunidade e, consequentemente, entre sociedade e Estado, não só entre conceitos que desapareceriam desde que a linguagem da teoria política fosse convenientemente regrada, mas entre aspectos reais da realidade: veremos que ela constitui um dos problemas fundamentais do Estado moderno. Porém, mais uma vez, o

problema não é resolvido quando se nega a sua existência, e é isso que se faz quando, escolhendo entre comunidade e sociedade, opta-se por uma excluindo a outra: ao defensor da sociedade os *resquícios* mostram-se mais fortes do que aquilo que pretensamente está vivo, e para a opção contrária o *racional* prevalece sobre o *histórico*.

32. ***As decisões da comunidade no Estado visam essencialmente à subsistência da comunidade particular (histórica).***

a. O Estado é a organização racional e razoável (moral) da comunidade; não se lhe pode atribuir outro objetivo senão a subsistência como organização consciente da comunidade histórica da qual ele é a organização, comunidade que é o que é exatamente nesta forma de organização. Não é evidente que a forma do Estado em nossa época seja a única na qual uma comunidade possa subsistir; mas é evidente que o Estado moderno visa essencialmente a este objetivo. Se outra forma de Estado pode (ou deve) ser pensada, esta é uma questão que no momento não tem resposta. Não há contradição formal na ideia de que um Estado e, em última análise, um Estado único possa garantir a sobrevivência de várias ou de todas as comunidades históricas. Mas este modo de ver é ainda a visão de um problema que só pode ser considerado concretamente do ponto de vista do Estado atual, e só para ele é problema.

b. As decisões do Estado dizem respeito a *problemas*: elas referem-se a dificuldades que a comunidade encontra e, mais especificamente, a dificuldades que ameaçam a sobrevivência da comunidade-Estado. Trata-se, pois, antes de tudo, de saber como essas dificuldades são captadas na vida do Estado, isto é, como tornam-se conscientes sob a forma de problema. Em seguida será preciso buscar como a comunidade, no Estado, toma decisões e as executa. As respostas a estas questões serão dadas pelo estudo das *instituições* que caracterizam concretamente a forma do Estado e são, como o próprio Estado, o resultado de ações históricas e conscientes (ações conscientes na história): elas deverão ser compreendidas sob este duplo aspecto.

c. A tarefa do Estado é proteger a comunidade contra os perigos que a ameaçam, seja do interior (decomposição), seja do exterior (opressão ou supressão por outros Estados). A política prática de cada Estado apresenta, por consequência, dois aspectos fundamentais, tradicionalmente designados como *política externa* e *política interna*.

A teoria clássica dos filósofos normalmente limitou-se (com a única importante exceção de Maquiavel) a considerar a política interna, e esse modo de proceder apoia-se em razões válidas. Com efeito, o objetivo do Estado é o próprio Estado, a comunidade agindo conscientemente em vista da sua subsistência enquanto unidade razoável (moral). Portanto, é a partir de dentro que se deve captar o Estado, como moral viva de uma comunidade histórica que visa, em si mesma e na sua própria história, à realização do universal razoável. Deste ponto de vista, a política interna pode pretender a primazia. Na perspectiva dos homens políticos, opõe-se à tese dos filósofos a da primazia da política externa: a comunidade não poderá defender a sua autonomia nem agir razoavelmente, de acordo com a sua moral, a não ser que a sua independência esteja garantida. Os perigos resultantes, ou que podem resultar das relações com os outros Estados, é o que deve comandar a organização interna, e o Estado deve sobretudo ser capaz de defender-se contra qualquer ação contrária aos seus interesses por parte de outro Estado. Se quisessem, os paladinos *realistas* desta hipótese poderiam tirar um argumento a seu favor a partir das hipóteses dos seus adversários *idealistas*, pois todas as utopias, todos os modelos de Estado perfeito pressupõem o seu isolamento, situado numa ilha distante de qualquer vizinho, pobre demais para suscitar inveja, levado a reduzir ao mínimo as suas relações com outros Estados: o ideal, portanto, pressupõe como resolvido — e reconhece assim como prioritário — o problema da política externa.

De fato, nenhum Estado real encontra-se diante dessa escolha, se esta é compreendida como escolha de princípio. A política externa não é independente da interna, nem esta daquela. O que o Estado considera seu interesse vital é primeiro determinado pelo seu pensamento “interior”, por sua tradição, suas convicções sobre o que é moralmente essencial para ele; mas nenhuma política interna pode negligenciar o

que é exigido (antes de tudo tecnicamente) para a sobrevivência de uma comunidade autônoma, isto é, capaz de tomar decisões sem deixar-se influenciar, mais do que ela o deseja, pela vontade de outro Estado-comunidade. Consequentemente, toda decisão política é de caráter interno ao mesmo tempo que externo. A prevalência de um ou outro destes aspectos depende, em certa medida, da tradição particular da comunidade: comunidades tradicionalmente conquistadoras, mesmo quando o perigo da expansão violenta já tiver passado para elas, estarão mais facilmente voltadas para o exterior, ao passo que comunidades que viveram por muito tempo em segurança voltar-se-ão de preferência para os problemas internos. Ademais, a sociedade moderna é, por seu princípio, universal, e a forma do trabalho organizado influi sobre todas as relações entre as comunidades e os Estados porque influi nas relações das sociedades históricas; qualquer ação repercute nos dois planos, seja ela inspirada originalmente por um problema externo ou por um objetivo interno. Todo Estado moderno é consciente disso. Em certas situações, as questões externas estarão no centro dos interesses, noutras estarão as de política interna; mas por razões de maior ou menor urgência, não por uma distinção real. Quando surge um perigo de guerra, o descontentamento interno será tomado menos a sério (e tanto menos num Estado em que a comunidade considere a sua autonomia acima de tudo) do que no momento em que o Estado não está exposto a nenhum perigo por parte de seus vizinhos; ao contrário, uma grave ameaça de desintegração interna desviará a atenção da política dos seus vizinhos, a menos que esta provoque inquietações superiores às oposições internas da comunidade. No limite, um perigo interno pode impedir que a comunidade veja a presença de um perigo externo e vice versa; daí pode-se concluir apenas que, numa determinada situação, um ou outro aspecto *deveria ter* prevalecido, não que a política interna e a externa possam ser separadas. Pois o juízo que apela para o "deveria ter" é o juízo da história e do historiador: é perfeitamente sensato dizer, por exemplo, que Francisco José poderia ter evitado a destruição da Austro-Hungria se tivesse preferido afrontar os problemas internos, ou que a guerra de 1939 não se teria produzido se a Inglaterra, a partir de 1918, não se tivesse ocupado exclusivamente com seus

problemas internos e de Império. Esses juízos são sensatos (isto é, podem ser verdadeiros ou falsos) de modo que, não obstante tantas belas palavras, é possível para o homem político aprender da história e dos historiadores, e na verdade é só aí que ele aprende. Mas a sua decisão é tomada num presente que ainda ignora o seu futuro, esse futuro que ele quer influenciar e formar: o homem político não pode escolher como se os princípios e os problemas fossem independentes uns dos outros. Ele deve ponderar a urgência relativa de todos os aspectos de um único e mesmo problema (não teria havido boa política para uma Austro-Hungria massacrada pela Alemanha ou pela Rússia, nem para uma Inglaterra falida ou separada dos seus Domínios). As dificuldades não são as mesmas nos diferentes casos, mas são sempre dificuldades para uma ação *una*.

33. *O Estado moderno se realiza na lei e pela lei formal e universal.*

a. Raramente se fala do Estado moderno enquanto tal, abstraindo do que se chama sua forma constitucional. Prefere-se, ao contrário, conferir a essa forma o predicado *moderno* ou *verdadeiramente moderno* e fazer dela, assim, uma espécie de encarnação do *verdadeiro* Estado. Ora, se é possível que essa forma constitucional corresponda melhor que todas as outras à forma da sociedade-comunidade que nela se torna autoconsciente e capaz de decidir e agir com conhecimento de causa, não deixa de ser verdade que o Estado deve ser compreendido e analisado em si mesmo, antes de se afirmar que determinada forma constitucional torna-o mais adequado à sua função: não há outro meio de evitar tanto o risco de definir a modernidade através de certa constituição, considerada a melhor, e esta constituição pela sua modernidade, assim como o risco de identificar arbitrariamente o bom Estado com o do nosso tempo.

São numerosas as definições do Estado moderno, mesmo descartando as que só representam juízos de valor ou, mais exatamente, confissões de fé mal disfarçadas, das quais os melhores adeptos são incapazes de desenvolver os primeiros postulados. Não pretendemos enumerá-las, menos ainda discuti-las uma a uma. Bastará partir de uma

dentre elas, provavelmente a mais difundida, para chegar a uma definição que consideramos satisfatória, exatamente a que demos acima.

A definição conhecida afirma que o Estado moderno detém o monopólio do uso da violência. É certo que se traduz aí um dos traços que distinguem o Estado moderno das formas que o precederam na história: aqui não se trata simplesmente, por exemplo, do fato de a justiça penal ter deixado de ser o apanágio de um senhor, uma comunidade, uma corporação ou, mais ainda, do fato de a vingança privada como método universal de reparação de ofensas ter desaparecido (ou ser perseguida como crime); trata-se também, e isto é mais importante, do fato de ninguém poder ser coagido, em qualquer âmbito que seja, senão pelo Estado. O primeiro crime, o crime fundamental no Estado moderno, é constituído pelo uso da violência (mesmo indireta) por um indivíduo a título individual. Só o Estado pode coagir, e nisso exprime-se uma transformação muito recente da vida dos grupos.

Se se tratasse apenas de distinguir o Estado moderno de outras formas mais antigas, poderíamos ver no monopólio da violência uma verdadeira diferença específica: por muito tempo considerado meta e ideal, esse monopólio só foi realizado no mundo moderno, quase contemporâneo. Pelo menos até o final do século XVIII, praticamente até a metade do século XIX, o uso da violência foi permitido, na maioria dos países, a certas pessoas em determinadas situações (contra os servos, escravos, mulheres, crianças etc.). Entretanto, quando se trata de compreender a significação deste fato, o próprio fato não é suficiente. Não é, provavelmente, decisivo constatar que ele revela um traço ao mesmo tempo muito amplo e muito restrito para definir por si só o Estado moderno: muito amplo porque faria parecerem modernas as formas mais primitivas da tirania (sendo o único a possuir direitos, o tirano é também o único a dispor da violência na realidade); muito restrito porque excluiria do número dos Estados modernos os que conservam traços do direito antigo (duelo, punição do adultério pela vingança privada). Mais importante do que este defeito formal da definição é o fato fundamental de não mostrar as razões pelas quais esse monopólio se constituiu e se mantém.

Ao lado da definição pelo monopólio da violência, encontra-se a que faz do Estado moderno o *Estado de direito* (*Rechtsstaat*) e vê o essencial não no monopólio da violência, mas no fato de a ação do Estado, assim como de todo cidadão, ser regida por *leis*. Ela contém a primeira porque o uso da violência é reservado ao Estado, que cria, fixa e executa as leis e, por meio delas, regula o uso da violência. Contudo, ele só usa a violência em circunstâncias que só ele pode definir pela lei, e fora das quais ele interdita servir-se dela. Essa lei é formulada e formal, e nenhum direito não escrito pode ser invocado contra ela: o conteúdo da lei pode ser influenciado, até mesmo fornecido, por esses direitos tradicionais ("imprescritíveis", "naturais"), mas o reconhecimento desses direitos pelo Estado é exigido absolutamente e só é dado na forma da lei.

A definição do Estado como Estado de direito apresenta grandes vantagens com relação à primeira. Ela não é nem muito ampla nem muito estreita, e sem sacrificar a vantagem da primeira, que consistiu em salientar um traço essencial do Estado moderno, acrescenta-lhe uma determinação positiva ao indicar a natureza do monopólio da violência na realidade moderna: ele não se revela só num fato bruto, na concentração efetiva do poder de coerção nas mãos do Estado ou dos que pretendem ser o Estado, mas esse poder aparece sob forma racional aos olhos de todos os cidadãos, como o quadro de leis que rege todas as relações entre eles, com a sociedade e com o Estado, porquanto essas relações podem dar lugar ao uso da violência.

b. Neste contexto usa-se facilmente a expressão: soberania da lei. A fórmula é aceitável se compreendida como significando que no Estado moderno não é a vontade dos indivíduos, na sua individualidade, que torna legais os atos e as ações. Mas neste caso ela não diz nada mais, nada menos que a simples definição de Estado moderno, com o inconveniente de conter uma considerável carga afetiva: só no *bom* Estado, no Estado *verdadeiramente moderno*, é que a lei é *realmente* soberana. Entretanto, a soberania da lei caracteriza o Estado moderno enquanto tal e não permite absolutamente distinguir entre o *bom* e o *mau* Estado: um Estado no qual a lei não fosse soberana não seria moderno porque não seria o Estado de uma sociedade racional.

Será muito útil considerar a lei em si mesma, recordar antes de tudo as suas características e como ela está ligada à forma do trabalho social da nossa época (cf. acima, sobretudo o § 25). Essa recordação será muito oportuna, pois imediatamente a lei aparecerá sob um aspecto totalmente diferente do que o apresentado no plano da sociedade. Trata-se sempre da lei, e é sobre essa identidade por assim dizer material que queremos insistir no momento. Mas a insuficiência da abstração que tinha feito da sociedade, em vez de um aspecto da realidade, o seu fundamento absoluto revela-se novamente aqui, na interpretação que a sociedade oferece da lei, segundo a qual esta é apenas um *meio* para a sociedade e um *dado* para os indivíduos. No nível político, a lei é a forma na qual o Estado existe e se pensa: ela não é nem meio nem dado, senão acidentalmente, pois a ela compete dar a forma da consciência aos objetivos últimos da comunidade, e porque nela se exprime a vida consciente da comunidade, capaz de transformar todo dado. De modo muito extrínseco, pode-se dizer que a sociedade tem a ver com a *lex lata* e que o Estado pensa *de lege ferenda*. Mas o Estado é Estado de uma comunidade, a comunidade moderna é *informada* pelo trabalho moderno, e a *lex ferenda* refere-se sempre à *lex lata*: é a partir da sua função na sociedade que a lei do Estado deve ser compreendida.

O caráter essencial da lei é dado pela sua universalidade formal: ela é lei para todos os cidadãos, e todos os cidadãos são iguais diante ela. Não é por seu conteúdo "justo" que ela é lei, mas por dirigir-se a todos nos mesmos termos e por não reconhecer nenhuma diferença natural e permanente entre os indivíduos (a infância, a doença mental etc. são consideradas estados essencialmente passageiros, e a sua presença só suprime os direitos e as obrigações do indivíduo enquanto duram esses estados). Todo indivíduo adulto e sadio de espírito é igual a todos os outros enquanto, por uma ação individual, não se separa deles mostrando-se como criminoso ou louco.

Essa universalidade da lei e a igualdade que ela estabelece entre os cidadãos são bem conhecidas; diríamos mesmo, muito bem conhecidas, pois os traços citados fazem amiúde esquecer que a igualdade realizada na e pela lei está longe de ser a igualdade aritmética. A lei, como dissemos (cf. § 12), cria a desigualdade ao mesmo tempo que a igual-

dade: são iguais os que vestem a mesma *máscara*, representam a mesma *personagem* do direito, encontram-se em situações que a lei define como idênticas.

O sentimento popular (que domina às vezes em discussões nada populares) considera a lei principalmente sob o ângulo do direito penal: atitude psicológica e historicamente compreensível, porque o arbítrio do governo por muito tempo escondeu-se (e continua a fazê-lo) atrás dos processos criminais ou de procedimentos que deveriam depender do direito criminal (ordens régias, banimentos, perseguição de adversários políticos sob formas judiciais) e, por outro lado, porque o direito criminal exprime na forma mais visível a realidade da força coercitiva do Estado que se faz sentir sobre os indivíduos como pressão onipresente. Portanto, não é surpreendente que seja nesse domínio que se exija com o máximo de zelo, e quase com ansiedade, que a lei seja soberana e igual para todos. Mas isso não tira que o direito penal mais esconde do que revela o caráter positivo da lei. O criminoso é o que age a título individual e, assim, separa-se da sociedade-comunidade, opondo-se a ela: independentemente do grau de gravidade de seus atos, todos os criminosos são iguais pelo fato de não desempenharem, enquanto criminosos, qualquer papel positivo. Mas como nos interessa destacar o caráter positivo da lei somos obrigados a buscá-lo noutra parte, no direito civil.

Para o direito civil, repetimos, os homens não são iguais, mais exatamente, esse direito não conhece *homens*. Ele conhece devedores e credores, vendedores e compradores, empregadores e empregados, agentes de seguros, advogados, juízes, policiais, membros de associações, corporações, sociedades anônimas etc. E a igualdade que a lei estabelece é a de todos os vendedores, todos os acionistas, todos os empregados, igualdade na qual ela introduz constantemente novas subdivisões, por exemplo, entre assalariado com contrato de trabalho, assalariado mensal, assalariado diarista etc., assim como constrói sempre, sob outros aspectos, novas identidades que tornam iguais os que antes e noutras funções eram considerados diferentes (os segurados, os representantes dos trabalhadores etc.). A lei estabelece e atualiza constantemente um catálogo das funções que os homens podem e devem esco-

lher para serem reconhecidos por ela, único meio de serem conhecidos por ela: fora dessas funções, só existe o crime (ou a enfermidade).

Falamos das funções que os homens devem e podem escolher: os termos *poder* e *dever* têm a mesma importância. A obrigação da escolha mostra que a lei é a imagem compreensível e a expressão consciente da sociedade particular da qual é lei, dessa sociedade-comunidade que, feita de cálculo racional e tradição viva, rege seu comportamento nela e por ela. O indivíduo pode não contribuir para a consecução do objetivo da sociedade-comunidade e rejeitar os meios que ela emprega e considera eficazes. Nesse caso ele se exclui da sociedade-comunidade, recusando a participação no trabalho da sociedade e/ou negando o sagrado da comunidade: a não ser que chegue a convencer os seus concidadãos de que uma nova função deve ser inscrita no catálogo — o que não é impossível, mas não muda nada na estrutura em questão —, ele *deve* escolher uma função existente. Mas, por outro lado, ele *pode* escolher entre todas as funções existentes, desde que compreenda essa liberdade exclusivamente como a que a lei faculta: nenhuma lei moderna proíbe a quem quer que seja o acesso a certa função, desde que satisfaça às exigências que a lei fixa para os candidatos a ela. Pode ser que outras causas o impeçam de alcançá-la, pode ser que alguém, querendo preencher determinada função, não seja suficientemente inteligente, ou seja demasiado pobre para entregar-se a estudos prolongados, ou que as condições familiares de sua existência privada o desviem do seu objetivo. O número dos impedimentos é grande; mas nenhum impedimento privado e pessoal existe aos olhos da lei, que não se refere a homens mas a *pessoas*: ela limita-se a garantir a todos os cidadãos as mesmas condições *legais* de livre acesso a todas as funções, e só intervém se esse acesso é recusado a um indivíduo por razões não reconhecidas pela própria lei. Portanto, só os atos contam, independentemente de todo caráter natural ou histórico dos indivíduos (caráter que, noutro plano, pode explicar esses atos), e também de toda convicção interior dos indivíduos (convicção que pertence ao indivíduo e não faz parte da *pessoa* enquanto não falseia o desempenho da função), e são os atos da função: atos do locatário, do vendedor, do médico. Todos os homens são iguais diante da lei, esta fórmula tem um sentido preciso: no que

diz respeito à lei, qualquer um que preencha as condições pode desempenhar qualquer função, assumir qualquer papel, mas deve desempenhá-lo corretamente.

Sabe-se que este princípio do Estado moderno não é sempre aplicado. Pode-se mesmo ver Estados orgulhosos de estarem na ponta do progresso recaírem em sistemas de leis cujo caráter arcaico pareceria surpreendente a um ateniense do século IV a.C. Porém, fatos como este, por importantes que sejam sob outros aspectos, têm importância limitada para o nosso problema. Isto porque esses Estados entram em contradição com o seu próprio princípio social; e observa-se normalmente que acabam reconhecendo a validez daquele princípio, a ponto de nunca pecarem por muito tempo contra ele, não porque a sua consciência moral os acuse, mas porque não podem fazer de outro modo. O Estado que pretende ser moderno no plano do trabalho social, capaz de resistir à concorrência, à pressão e, se for o caso, à violência dos outros, não pode renunciar ao fundamento do trabalho moderno. Ora, não pode haver trabalho universal onde a esperança de nele encontrar vantagens não move todos os cidadãos a participarem dele, assim como não pode existir uma organização racional onde outras considerações além da eficácia são determinantes, portanto, onde certa porcentagem de forças humanas disponíveis (intelectuais e físicas) é deixada de fora do jogo e não é recrutada para a luta com a natureza exterior. A indústria moderna, não por convicção moral, mas por necessidade técnica, levou à abolição de todas as formas de escravidão; a organização social fez tudo para suprimir as diferenças de estatuto pessoal; a própria forma do trabalho exigiu que a lei fosse racional (coerente e assim calculável nos seus efeitos) e que, em vez de sentimentos, opiniões, convicções de uma personalidade sábia, justa, divina, as regras do formalismo jurídico sejam o fundamento dos juízos[1].

---

1. Onde esta uniformidade do "material humano", tal como é fornecido pela natureza, não é reconhecida, portanto, onde a igualdade dos homens não funda o direito, a aplicação das regras da eficácia, numa situação determinada pela sobrevivência de uma "moral" arcaica, conduz à eliminação legal ou física dos que são considerados naturalmente, vale dizer, irredutivelmente, inúteis e inutilizáveis, a menos que se os utilize como simples "corpos" (Alemanha hitlerista).

Vê-se imediatamente que a universalidade formal da lei e a igualdade entre os homens não permite, ou não permite mais, distinguir os Estados "livres" dos Estados "autoritários": houve um tempo em que a luta política coincidiu com a luta pela instauração do regime moderno do trabalho social e, por consequência, com a luta pela igualdade dos indivíduos contra as desigualdades de nascimento. A própria estrutura da sociedade, a forma histórica da luta com a natureza exterior, exige a igualdade, isto é, o emprego de todas as forças humanas disponíveis, e exige também o formalismo jurídico, vale dizer, a possibilidade de calcular a solução de todas as controvérsias que possam surgir entre os que desempenham *papéis* sociais.

De fato, todos os Estados históricos desviam-se, em diferente medida, desta linha de conduta puramente racional, mas o fazem ao preço de um enfraquecimento inevitável; normalmente, eles têm disso uma consciência relativamente clara e tentam, com a ajuda da lei, realizar progressivamente o princípio da igualdade racional, fazendo-o penetrar nos costumes. É desnecessário acrescentar que o que foi dito não permite de modo algum negar as diferenças entre Estados de sistemas constitucionais diferentes: nega-se apenas que esta diferença possa ser encontrada no plano do formalismo jurídico. Também não é necessário lembrar que esta insuficiência do formalismo não o julga nem o condena de maneira alguma: o que é indispensável permanece indispensável e, neste sentido, essencial, mesmo que o indispensável não contenha nem revele o objetivo em vista do qual é indispensável.

34. ***Para a deliberação e para a execução, o governo do Estado moderno serve-se da administração.***

a. É o governo que, no Estado moderno, constitui a única instância da ação. Mesmo onde os outros poderes (legais) exercem uma ação política, esta só se efetua através do governo, o qual pode ser levado a agir pelos outros poderes, mas não pode ser substituído por eles. Só o governo fala em nome do Estado, tanto no interior como no exterior.

É evidente que esta afirmação só é incontestável se entendida no sentido que lhe damos aqui: ela é puramente formal. O governo pode

depender de outras "instâncias de fato", estar submetido à pressão da opinião pública, obedecer a certos grupos, exprimir a vontade de um ou vários indivíduos cujos nomes não aparecem nos atos oficiais. Mas o que nos interessa é a forma enquanto tal, e, de direito, só o governo age: até mesmo a ação mais contrária às convicções dos homens de governo só é ação política porque é (por sua forma) ato do governo. Esse formalismo, longe de ser desprezível, caracteriza o Estado moderno quanto aos meios de ação, assim como a lei formal e universal o caracteriza quanto ao seu procedimento, embora nele exista a ilegalidade e a lei positiva possa ser insuficiente e inadequada.

O principal problema não consiste em saber o que influi nas decisões do governo que, de acordo com a sua função formal, deve-se supor independente, embora devam-se introduzir posteriormente as qualificações necessárias. O principal problema consiste em saber como o governo atua para chegar a uma decisão que corresponda aos interesses do Estado. O objetivo último da sua ação está definido: conservar o Estado autônomo de uma comunidade-sociedade existente. A natureza da reflexão do governo decorre daí: buscam-se os meios tecnicamente eficazes em vista da obtenção desse objetivo, e eles serão encontrados pelo cálculo racional aplicado a uma situação cujos dados (dos quais fazem parte as tendências) são conhecidos.

Novamente o problema é do Estado moderno enquanto tal e põe-se de maneira idêntica, qualquer que seja a sua forma constitucional. A dificuldade é sempre a mesma: em qualquer forma de Estado as opiniões pessoais dos governantes, seus interesses particulares, suas paixões podem prevalecer sobre o princípio da racionalidade. Em toda parte as reações do povo podem impedir a realização de objetivos, escolhidos da maneira mais racional possível, por um governo que calcule exclusivamente em vista do interesse do Estado. Em parte alguma, enfim, o governo pode estar seguro de possuir sozinho todas as informações necessárias para primeiro analisar, em seguida decidir eficazmente, nem pode estar seguro de conhecer todos os métodos disponíveis. Em todos os casos o governo (no sentido preciso do termo: o grupo dos que tomam decisões) não pode discernir todas as ações e todos os procedimentos possíveis, e a opinião pública jamais será sufi-

cientemente instruída sobre as questões técnicas para poder suprir às deficiências do governo.

Nos Estados modernos, a mesma solução foi dada para uma dificuldade idêntica. O Estado moderno é a organização consciente de uma comunidade que trabalha racionalmente; o governo que dirige os negócios dessa comunidade-sociedade deve ser informado para poder deliberar e decidir: o aparelho destinado a preencher esta função é a *administração*.

A administração só é moderna no sentido acima indicado. Encontra-se uma administração em comunidades relativamente antigas; mas nesses casos ela não está a serviço da deliberação e é simples executora das decisões governamentais. O que caracteriza a administração moderna é que, mesmo conservando as funções executivas, ela tornou-se o órgão da nacionalidade técnica da sociedade particular.

Ela é órgão subordinado, executa tarefas que ela mesma não determina. Ela não tem direito à decisão, a não ser que este direito lhe seja delegado pelo governo, expressamente e nos limites definidos pela lei. Sua reflexão limita-se a suposições: quais as possibilidades técnicas diante de tal problema e de tais dados? quais as consequências técnicas de tal ação em tal situação? Cabe ao governo escolher entre as possibilidades hipotéticas que a administração lhe apresenta. Uma vez tomada a decisão, a administração executa a vontade do governo sem ter o direito de pô-la em questão, embora possa e deva dar a conhecer ao governo o que ela observa no curso da execução.

Dentro desses limites a administração é *autônoma*. Os funcionários que a compõem gozam de um *estatuto*, isto é, estão protegidos pela lei contra o arbítrio do governo. A razão disso é técnica: os funcionários só serão bons conselheiros se não tiverem nada a temer no momento de dar seu parecer técnico, e até mesmo a sua eficácia executiva depende em grande medida do seu espírito de iniciativa, o qual desaparece rapidamente quando o funcionário, temendo a desaprovação arbitrária do governo, é tentado a fugir de toda responsabilidade. Um governo racional é senhor da estrutura da administração, e é ele quem escolhe os problemas a lhe submeter, ao mesmo tempo que decide sobre os atos executivos que incumbem aos funcionários; mas ele não intervém no trabalho

corrente da administração e limita-se ao controle da sua qualidade e da sua eficiência. Com estas reservas, o funcionário é independente, e é por cooptação, segundo o critério exclusivo da qualificação técnica e intelectual dos candidatos, que se constitui o corpo de funcionários. A administração, consciência técnica (racional) do Estado e órgão eficaz de execução das ordens do governo, é o seu servidor autônomo.

b. A importância da administração no Estado moderno é tão grande que a sua existência, junto com a lei universal e formal, define o caráter moderno de um Estado. Mas o reconhecimento dessa importância real conduziu às vezes a teorias erradas sobre o Estado, fundadas numa identificação errônea da administração com o Estado.

A administração administra: isto significa que ela se ocupa do aspecto social do Estado, da aplicação da lei existente, do trabalho e da sua organização, da paz e da ordem públicas; sobretudo, é ela que, aos olhos do cidadão, encarna a lei e faz do monopólio da violência pelo Estado uma realidade presente. Assim, ela age no domínio do trabalho social, no plano onde a consciência da sociedade-comunidade situa a sua própria modernidade. Portanto, é grande a tentação de reduzir o Estado às suas funções administrativas.

As teorias que exprimem este sentimento apresentam-se sob formas muito diferentes. O que lhes é comum é a identificação do Estado com a administração; o que as distingue são as suas diferentes avaliações sobre o que todas consideram um fato. As teorias estatistas (*tecnocráticas*, *planificadoras*, *socialistas* em determinados sentidos desta palavra ambígua) afirmam que a sociedade do trabalho deve prevalecer sobre a comunidade histórica a ponto de transformá-la numa organização puramente racional, enquanto as teorias *anti-estatistas* (*anárquicas* e *utópicas*) sonham com o desaparecimento do Estado e da administração para fazer renascer a ordem "natural" da comunhão dos indivíduos; as teorias *liberais*, enfim, desejosas de retirar do Estado toda marca que não seja a da manutenção da ordem pública, e de interditar qualquer ação sua, política ou administrativa, sobre a vida social, consideram o Estado moderno como administrativo na sua essência e, por isso mesmo, intervencionista e despótico.

A luta entre estas teorias é necessariamente acirrada, pois cada uma delas só considera um dos aspectos do Estado da comunidade-sociedade moderna: entre essas abstrações, das quais cada uma teria razão se se compreendesse como um dos aspectos de uma realidade polifacética, nenhuma reconciliação é possível, pois todas apegam-se ao que faz delas teorias "independentes" e "originais", isto é, abstratas. O que elas têm de positivo em parte já se viu e em parte se verá mais adiante. Aqui queremos apenas salientar a insuficiência que lhes é comum.

O fato é que o Estado moderno não poderia existir nem na ausência da administração nem como pura administração. Ele só poderia ser pura administração se os homens se tornassem máquinas (ou órgãos de uma grande máquina) e todas as suas relações fossem puramente técnicas. Ele só poderia subsistir sem administração se os homens não tivessem nem necessidades, nem desejos, nem paixões (e não precisassem mais de um Estado). A observação dos acontecimentos passados e contemporâneos mostra que os que aderem a essas teorias não conseguem pô-las em prática. Pode-se chamar o governo de "administração"; mas a decisão é sempre tomada em função de certos valores da comunidade, em função de uma forma de vida etc. Pode-se querer o desaparecimento do aparelho de coerção; mas isso obrigará a reforçar esse mesmo aparelho e dar maior importância ao órgão de reflexão, dada a "maldade" dos homens que não querem compreender que se pretende libertá-los. Pode-se muito bem lamentar as intervenções do Estado administrador nos negócios dos membros da sociedade; acabar-se-á por pedir ao Estado toda espécie de informações e auxílios para impedir a estagnação da vida social ou para evitar que ela soçobre na desordem (técnica) e na violência.

Contudo, o erro é compreensível. Não só a sociedade moderna é racional e, por conseguinte, aparece necessariamente como *administrada*; mais ainda, historicamente falando, a administração não é racional na sua origem, pelo menos no sentido moderno do termo, referente à eficácia do trabalho social: ela nasceu como administração executiva e foi por muito tempo aparelho de coerção e de vigilância nas mãos do príncipe unificador de terras. A lembrança daquela função não se

perdeu, e daí resulta que a administração apareça ora como moderna (boa ou má enquanto moderna), ora como tradicional (igualmente boa ou má enquanto tal, segundo os sentimentos do crítico). E é raro que o cidadão não tome posição quanto à administração: ele reage pela revolta ou pela submissão confiante. Com efeito, é difícil considerar como instrumento, entre mãos por assim dizer invisíveis, a única realidade no Estado que está em contato imediato com os cidadãos. A administração, sendo um *serviço*, serve a qualquer senhor, tanto ao tirano como ao governo mais popular (nas duas acepções do termo). É sobre ela que pesa o descontentamento do indivíduo, que reconhece nela o braço do tirano, mesmo que ela represente a necessidade racional e o protesto tenha a sua origem unicamente no arbítrio do indivíduo natural. É nela que se concentram os anseios e os sonhos do homem da sociedade, que dela espera a supressão das resistências "puramente históricas". Uma abstração difundida e atuante raramente é fortuita, e a visão particular ordinariamente revela um aspecto real da realidade. Assim, frequentemente pode-se constatar que uma administração ineficiente, por assim dizer, não administra suficientemente, enquanto a outra, extremamente eficaz, por esta mesma razão, impede que os cidadãos contribuam para o trabalho social com todas as suas forças e com toda a boa vontade. No primeiro caso o Estado se desorganiza; no segundo debilita-se pelo enfraquecimento da sociedade. As críticas dirigidas à administração são normalmente fundadas; mas não atingem a administração enquanto tal: elas julgam o governo que, incapaz de pensar e formular a sua própria vontade, não soube construir um aparelho adaptado às necessidades da comunidade-sociedade ou não soube submetê-lo e mantê-lo a seu serviço. Não é culpa do aparelho se ele é mal concebido ou mal utilizado. É inútil deter-se na análise pormenorizada da incoerência e vulgaridade dos protestos do indivíduo que exige que a administração pense por ele e o ajude quando tem necessidade dela, e declara-se escandalizado quando se lhe cobra o preço dos serviços obtidos ou exigidos.

A administração é instrumento, pensante e pensado, mas só do pensamento racional e calculista. O pensamento razoável, que pensa a totalidade viva como totalidade e como viva, é próprio do governo que,

entretanto, assim como o indivíduo, não pensaria razoavelmente sem pensar racionalmente. Muitas confusões nas teorias políticas modernas (e não só modernas) devem-se à incapacidade de considerar ao mesmo tempo os dois aspectos complementares da ação razoável, a qual jamais se reduz à tecnicidade e nunca pode se realizar sem ela. Que, de fato, os dois aspectos sejam amiúde separados, que Estados admiravelmente administrados desmoronem porque seus objetivos são escolhidos de maneira não razoável, que outros acumulem fracassos com os projetos mais razoáveis, por não saberem levar em conta condições e consequências técnicas, tudo isso não depõe contra o que foi afirmado, pelo contrário, confirma. Muitas vezes o arbítrio de uma razão irracional e a cegueira do governo canalizam todas as forças de uma administração eficiente para ampliar e prolongar o reino da violência, com a ajuda dos resultados e dos procedimentos do entendimento calculista (descartando amiúde até mesmo as suas objeções quando estas lhe indicam a impossibilidade técnica do sucesso dos seus projetos); outras vezes um governo sinceramente desejoso do bem, da liberdade, da ação razoável, porém mal informado, mal servido, incapaz de construir um instrumento melhor, busca o seu caminho sem dispor de uma visão de conjunto, nem de um sistema de coordenadas que lhe permita definir as direções para onde quer ir, ou executar o que decidiu.

Portanto, a importância, o caráter e a função da administração explicam que ela esteja continuamente exposta a críticas. E as críticas são sempre necessárias, pois a incompetência e a ineficácia não são as únicas taras a serem sempre temidas. Não é menor o perigo de uma competência que não conhece os próprios limites e de uma eficácia que se torna fim em si mesma. O que é cômodo segundo a própria técnica da administração, não é sempre — ou mesmo de ordinário — preferível para a comunidade-sociedade e para o Estado, e a eficácia da administração facilmente entra em conflito com a da sociedade quando, concentrando-se na qualidade do seu próprio trabalho, negligencia as condições exigidas para tornar fecundo o trabalho dos que ela administra. Toda administração é ameaçada de esclerose e de formalismo; quando ela escapa ao controle do governo e o domina, como um órgão doentiamente crescido falseia o equilíbrio de todo o corpo, há grandes pos-

sibilidades de que a iniciativa dos que trabalham e organizam o trabalho no plano da sociedade deixe de produzir seus efeitos, dado que cada um se encontrará encadeado por regulamentos que só servem ao interesse da administração. A isso acrescenta-se que a administração, consciente apenas racionalmente, tende a considerar qualquer crítica como a expressão do arbítrio individual (o que amiúde ela é) e a desenvolver um arbítrio próprio: toda resistência torna-se para ela um obstáculo a vencer, e ela normalmente acredita ter resolvido um problema ou um conflito quando suprime a sua manifestação. Enfim, nas lutas sociais da sociedade particular, ela pode assumir a causa de determinado grupo ou estrato, pôr-se a serviço dos chefes de uns ou de outros e transformar-se em instrumento de opressão se, executando as ordens do governo, ela as "interpreta" aproveitando-se da sua autonomia técnica, ou induz, consciente ou inconscientemente, o governo ao erro, fornecendo-lhe informações incompletas e acomodadas aos interesses deste ou daquele grupo particular.

Novamente a responsabilidade é do governo. Ela é tanto maior quanto mais pesada é a tarefa. São necessárias várias gerações para que uma administração forme métodos de trabalho e adquira o hábito de observá-los. Ora, uma administração que tenha uma longa e importante tradição possui necessariamente uma forte influência sobre o governo, e os membros deste serão muitas vezes menos qualificados do que os que os servem e informam. Frequentemente o governo também estará em desvantagem porque a administração permanece e os governos mudam: pode resultar daí que o governo torne-se o servidor de uma administração, protegendo-a diante da comunidade, pois depende dela, e confiando-lhe *decisões* que, de fato, não só de direito, ela é incapaz de tomar. O Estado mergulha então na desordem e na abulia, o que não só expõe a administração à grande tentação de tomar partido nos conflitos internos da comunidade, mas pode conduzir à tirania administrativa "neutra" e formalista contra a qual o cidadão não teria mais recurso pois não existiria mais governo.

c. As observações que acabamos de fazer não pretendem absolutamente fornecer uma análise completa da administração dos Estados

modernos. Se tivessem este objetivo, deveriam levar em conta as diferenças históricas e estruturais entre as formas concretas que a administração assume em Estados do mesmo nível social e técnico, porém de tradições diferentes. Dever-se-ia insistir particularmente sobre as marcas consideráveis que as origens históricas da administração deixaram em toda parte: é extremamente importante saber se ela nasceu das organizações, relativa ou totalmente autônomas, dos interesses particulares, de uma região, um grupo, um estrato, de corporações privadas, públicas, semipúblicas, ou se, ao contrário, foi feita por um poder central em oposição a essas organizações. Em seguida seria preciso comparar os resquícios maiores ou menores de administrações anteriores na administração moderna, ver, por exemplo, se os ocupantes de certos postos, antes reservados a funcionários de carreira, são designados por cooptação livre (não submetida a regras de recrutamento e promoção) ou por eleição, de modo que esses postos não representem para eles nem uma profissão nem a fonte principal de seus rendimentos. Seria preciso, enfim, distinguir, no interior da administração, os serviços prioritariamente sociais, destinados sobretudo a coordenar e organizar o trabalho em comum, de outros serviços mais particularmente políticos, encarregados de preparar as decisões governamentais no sentido estrito do termo: os funcionários de um Ministério das Relações Exteriores propriamente não *administram*, ao passo que os do Ministério da Saúde Pública ou da Indústria só influenciam sobre a política na medida em que as condições técnicas influem nas decisões que envolvem a sobrevivência da comunidade e do Estado (obviamente a diferença é de graus, não de natureza, e a decisão refere-se sempre às condições, assim como é óbvio que as condições só aparecem como tais à luz de uma decisão visada).

Por importantes que sejam essas análises históricas e sociológicas para quem queira compreender o funcionamento de uma administração, por numerosas que sejam as questões a serem postas se este fosse o objetivo visado (como se recrutam os funcionários? em que medida permanecem ligados aos grupos e estratos de onde procedem? até que ponto são condicionados pelo fato de pertencerem a determinado partido? qual é o lugar que ocupam na sociedade? quais sãos suas ideias

sobre seu papel e sua importância no Estado? qual a sua atitude com relação ao corpo político que dirige a administração? etc.), por grandes que sejam as vantagens que uma ciência política pode tirar dessas pesquisas, a filosofia política não tem obrigação de entrar em questões que, para ela, são apenas de pormenor. O que lhe interessa, e com o que ela pode se contentar, é a simples constatação da existência de administração moderna em todo Estado moderno.

Esta modernidade é evidente: basta observar que, mesmo nos Estados que se orgulham de uma tradição de autonomia local, regional ou corporativa, a marcha em direção da administração centralizada avança ininterruptamente. A unificação administrativa tomará em consideração, se for o caso, essas tradições; mas as corporações que sobrevivem normalmente acabam sendo submetidas ao controle e à direção do centro, e as regras do seu funcionamento não dependem mais da sua própria escolha. Englobadas no aparelho do Estado unificado, elas prestam serviços, e extremamente importantes, tornando os cidadãos participantes da administração que, graças a esta colaboração, passa a ser considerada por eles *sua* administração, do *seu* Estado, em vez de ser considerada um poder estranho e hostil. Mas é à administração central que as corporações servem e facilitam o trabalho. Isso se explica porque a administração de uma sociedade moderna deve ser racional e calculista como aquela, e porque ela está relacionada com os interesses de uma sociedade unificada no e por seu trabalho, sendo que a racionalização — e isto significa: a unificação — desse trabalho é uma de suas tarefas principais.

Isso é tão verdadeiro que, em tempos "normais", a administração satisfaz as exigências da sociedade-comunidade, entendendo por tempos normais aqueles nos quais os cidadãos não sentem a necessidade de decisões (políticas). A administração garante então a ordem pública e o desenvolvimento regular dos negócios: as teorias do Estado "policial" nascem dessa observação. Mas a filosofia política, destinada a captar a totalidade da vida das comunidades-sociedades no plano da consciência à qual se elevam no Estado, não se limita à consideração desses tempos "normais" que normalmente não se encontram na realidade histórica. O que lhe interessa é que a administração num Estado moderno é ra-

cional, como a sociedade que ela administra, mas a sua racionalidade está submetida às decisões propriamente políticas das quais depende a sobrevivência da comunidade como entidade histórica e moral. A administração constitui o ponto de inserção do político no social, do razoável no racional: daí a sua capital importância no Estado moderno, racional por estar fundado numa sociedade que também é racional por seu princípio. Ela pode assim definir esse Estado, em oposição a outras formas de administração, sejam puramente executivas das vontades de um chefe, sejam limitadas à coordenação de organizações autônomas às quais ela não pode dirigir nem transformar. Mas esta definição do Estado moderno, embora possa ser suficiente para quem só busca uma confortável diferença específica, não revela a natureza do Estado: só a consideração da ação política (do governo) pode conduzir a isso.

B. OS TIPOS DO ESTADO MODERNO

35. ***As diferentes formas constitucionais do Estado moderno são a expressão dos diferentes métodos pelos quais nele se determinam os problemas de governo e as suas soluções.***

Uma parte essencial das teorias políticas clássicas (antigas e modernas) é dedicada à comparação analítica das *constituições*. Essas discussões, em grande parte, perderam seu interesse. Não nos importa mais saber se a "forma do Estado" é republicana ou monárquica, se prevê um Presidente ou uma direção colegiada etc. A diferença entre as formas jurídicas demonstrou ter pouca influência prática. Mais ainda, pouco importa que em determinado Estado tenha havido ou não constituição no sentido formal do termo, mesmo nas situações em que a constituição teria um papel importante, caracterizadas pela existência de fortes tensões sociais e/ou históricas. Num Estado altamente *constitucional* como a Inglaterra não há um documento legal que, distinto das leis ordinárias, só possa ser modificado sob condições formais particulares. E, contudo, nada é mais fácil e gratuito que dar a determinada sociedade particular uma constituição "perfeita" segundo um ideal arbitrariamente escolhido com relação à moral viva dessa comu-

nidade e com relação ao seu estado social. Mas, se as classificações jurídicas não ajudam de modo algum à compreensão, as diferenças entre *tipos funcionais* de governo são essenciais (e amiúde explicam as diferenças formais).

Esses tipos se definem pelos métodos que os governos seguem para determinar e resolver os problemas do Estado. Em primeiro lugar trata-se de saber como o governo decide, onde se situam os problemas (quais são os "verdadeiros" problemas) e, em seguida, como procede para dar-lhes soluções satisfatórias. Não nos ocupamos, portanto, com o aspecto técnico do trabalho governamental, nem com a forma (da lei) que assumem as decisões, nem tampouco com os meios (administrativos) dos quais ele dispõe. No momento também não nos ocupamos com a natureza concreta desses problemas, dado que nos limitaremos por enquanto à análise formal. A forma que vamos considerar no momento é pura forma, porém não é mais a forma da simples racionalidade (técnica): é a da razão (para não dizer: da razoabilidade), que informa o todo do Estado e da sociedade-comunidade, mais precisamente, forma que estrutura a sociedade-comunidade tal como, no Estado, toma consciência do que a move e que, a rigor, só se torna problema político nessa tomada de consciência. No plano da racionalidade, as diferenças entre Estados são as diferenças entre o bom e o mau uso de uma técnica conhecida (em princípio) por todos. A diferença entre tipos de governo não se refere só à tecnicidade, nem só aos meios; sem excluir os problemas técnicos, a forma política (do governo) determina o método da escolha dos objetivos.

36. ***Os governos dos Estados modernos são autocráticos ou constitucionais.***

a. Fala-se de governo autocrático quando o governo é o único a deliberar, decidir e agir, sem nenhuma intervenção obrigatória de outras instâncias (intervenção obrigatória: nenhum governo faz tudo sozinho, todos têm necessidade de órgãos de execução, de equipes de informações etc., numa palavra, de uma administração). Falaremos, na falta de outro termo, de governo *constitucional* quando o governo con-

sidera-se, e é considerado pelos cidadãos, obrigado a observar certas regras legais que limitam sua liberdade de ação, pela intervenção obrigatória de outras instituições que definem as condições de validez dos atos governamentais — condições inexistentes em regime autocrático, no qual basta que a vontade do governo se faça conhecida para ser legalmente aceitável e válida.

b. No momento a questão não diz respeito à superioridade de uma destas formas, nem se uma é mais *justa* que a outra. Essa questão pode e deve ser posta; mas qualquer resposta pressupõe o conhecimento da estrutura do Estado e dos Estados, e isto depende do conhecimento do funcionamento dos diferentes sistemas, prescindindo de qualquer juízo de valor.

O fato histórico fundamental, ao qual já remetemos ao tratar da administração e das reações que a sua ação provoca nos cidadãos, é que todos os Estados modernos nasceram da violência e conservam as suas marcas; portanto, nenhum deles considera-se, à maneira da cidade antiga, uma comunidade referida ao início dos tempos, organizada, ou melhor, reorganizada, por um herói ou um legislador inspirados e legitimados pelos deuses. O Estado moderno é criação dos unificadores de terras, não de chefes *naturais* que se teriam limitado a dar uma constituição a comunidades imemoriais. A comunidade moderna, que pode ser tão comunidade quanto a antiga ou pré-antiga, tem consciência de ser *advinda*, no Estado e pelo Estado. No início o Estado moderno foi instituído contra a vontade da maioria dos que foram forçados a entrar nele; mesmo aqueles dentre os Estados modernos que passaram da forma autocrática à forma constitucional devem o seu tipo de governo seja a uma revolução, seja a uma luta vitoriosa pela independência, empreendida contra algum antigo poder estatal considerado estranho e hostil à comunidade. Historicamente o governo autocrático foi a forma *normal* do Estado moderno: não se trata, portanto, de compreender este sistema *normal*, mas o sistema oposto.

É supérfluo repetir que esta consideração histórica não decide absolutamente nada quanto ao *valor* dos sistemas, mas mostra-se indispensável para compreender suas possibilidades políticas e seus pressupos-

tos reais. Ela é particularmente indispensável quando, como é o nosso caso, uma superioridade filosófica será reconhecida ao sistema constitucional, preferência que decorre necessariamente do nosso ponto de partida, que é o da própria filosofia, isto é, a universalidade da razão livre. Mas as verdades da filosofia revelam-se e esquecem-se, vale dizer, agem ou não agem na história, e a presença da violência na história de todo Estado moderno não pode ser negligenciada sem que, ao mesmo tempo, se renuncie à compreensão do pensamento corrente e agente em nossa época, no qual e para o qual precisamente a lembrança e, no caso, a presença da violência desempenham o papel mais decisivo. A consciência da comunidade, tal como existe concretamente, é o Estado, e determinado sistema constitucional só pode funcionar e subsistir onde essa consciência o suporta, nos dois sentidos desta palavra: tolera e apoia. Dito de outro modo, a superioridade filosófica não constitui por si só, no particular histórico, uma superioridade política.

c. Como acabamos de dizer, o sistema constitucional é o resultado de uma revolução ou de uma luta, de uma recusa do governo autocrático. Uma comunidade, num momento dado e determinado (não exclusivamente, mas necessariamente) por sua evolução social (econômica), não reconhece o governo existente, fundado na violência ou herdeiro dela. A comunidade quer, como dizem os porta-vozes do movimento, decidir autonomamente o seu destino, segundo a razão, as necessidades racionais, o bom e velho direito, anterior ao que então é qualificado como opressor etc. Dado que não pode haver Estado sem governo, a empresa termina, caso termine, com a instalação de um novo governo. É possível que esse novo governo tenha a mesma estrutura do precedente, autocrático, mas disponha da confiança daquela parte dos cidadãos que desencadeou a revolução contra o governo anterior. Entretanto, este caso, banal do ponto de vista da teoria formal, representa apenas um momento no caminho de evolução para o governo constitucional se, verdadeiramente, como o proclama, a comunidade quer agir autonomamente. O novo governo será então, para usar de novo os termos correntes, responsável diante do povo: não só terá sua confiança, mas estará submetido ao seu controle.

Uma fórmula como "controle do governo pelo povo" é indeterminada. O povo, que assim se opõe ao governo, não existe como dado anterior à lei e não se encontra em parte alguma, mais exatamente, nunca se encontra quando é importante poder dizer onde se encontra, isto é, nos momentos em que existe uma tensão entre o governo e uma parte dos cidadãos (nunca a totalidade, dado que os governantes e seus seguidores fazem parte do povo). O historiador, embora dando prova da maior circunspecção, poderá falar de uma oposição (passada e cujo resultado é conhecido) entre o povo e o governo, e o homem de partido terá todo interesse em definir o *povo* como o grupo ou o estrato que ele representa ou pretende representar. Mas no plano da ação presente o povo não aparece como um dado objetivamente captável, natural ou tradicional: ele é a criação do Estado, e é a lei que determina o que é o povo que age politicamente, desempenha o seu papel no Estado, completa e controla a ação do governo. O povo é uma instituição legal (constitucional), não o que se opõe à lei enquanto tal: essa oposição, existente na história, é própria do indivíduo empírico. É possível que um Estado, tendo chegado ao último grau de decomposição, destrua-se e dissolva-se na luta anárquica das paixões. Mas nesse caso não há mais Estado, e daí resultará ou a submissão deste povo a outro que conservou seu Estado, ou a criação de um novo Estado por um indivíduo ou grupo, cuja violência seja vitoriosa na luta das paixões violentas. O termo *povo* tal como é compreendido, mais exatamente, sentido, na linguagem política cotidiana designa uma realidade negativa com relação ao Estado (e assim à sociedade), e, considerado como um perigo, designa uma realidade *para* a política, não uma realidade *da* política. A formação do *povo* como realidade política é o que deve visar a ação política. Mas *este* povo, capaz de destruir e se destruir, não é certamente capaz de controlar o que quer que seja: para isso ele precisaria ter exatamente o que esta acepção do termo lhe recusa, a saber, uma existência como parte orgânica e organizada de um todo que é o Estado, tendo a possibilidade e a capacidade de formular seus desejos e juízos, pensar e falar racional e razoavelmente.

Resumindo: a diferença formal entre o tipo autocrático e o tipo constitucional é uma diferença entre *instituições* e exprime-se na diferença das *leis* que determinam essas instituições.

d. No que precede, como no que se seguirá, a análise formal considera formas puras, tipos ideais e idealizados, levados às últimas consequências de seus princípios. Esses tipos são alvo de análise classificatória; não se destinam a oferecer a compreensão positiva dos fenômenos reais, que só pode ser oferecida pela análise de fatores reais (históricos). Porém, essa análise positiva só é possível a partir do momento em que tenha sido determinado, definido, fixado o que deve ser explicado. Os tipos de governo não se compreendem positivamente por si mesmos; contudo, são eles e só eles que permitem formular o problema desta compreensão. Uma vez mais o indispensável não é suficiente, mas não deixa de ser indispensável.

Não se encontra o tipo puro na realidade (o que é outra maneira de afirmar o que acabamos de dizer). Não há nada de surpreendente nisso: o Estado, sendo sempre Estado de uma comunidade-sociedade particular, não exprime só o que ela contém de racional e razoável, mas o todo do que a constitui, do qual fazem parte as "tendências" não realizadas, suas paixões, tensões, até mesmo sua recusa da racionalidade e da razão. Um Estado será mais ou menos constitucional, mais ou menos autocrático, e sempre haverá uma mistura dos dois tipos. Os tipos são, contudo, conceitos claros e compreensíveis, necessários para a captação da realidade e capazes de fazê-lo, embora, tomados na sua pureza, não cubram toda a realidade. Melhor dizendo: são capazes de fazê-lo exatamente *porque* não coincidem com a realidade histórica, sem o que não seriam o pensamento que capta essa realidade.

37. *O tipo constitucional de governo é caracterizado pela independência dos tribunais e pela participação, exigida por lei, dos cidadãos na legislação e na tomada de decisões políticas.*

a. No sistema constitucional, a lei regra e limita a liberdade de ação do governo (o qual, entretanto, é o único capaz de mover o Estado). Este traço, verdadeiramente fundamental, pois sozinho caracteriza o sistema, não o descreve tal como aparece ao cidadão do Estado constitucional: para o cidadão, a lei não serviria para nada se ele não pudesse fazer valer seus direitos contra as pretensões do governo (e, sobretudo,

da administração, este órgão de execução com o qual está relacionado). O cidadão só tem seus direitos protegidos pelos tribunais.

Não resta dúvida de que, em si, a importância da lei é incomparavelmente superior à independência dos tribunais, pois esta seria inconcebível na ausência daquela. Mas a lei não passaria de um pedaço de papel se os tribunais dependessem do governo, da administração, dos grupos privados etc. O cidadão deve ter a certeza de ser defendido contra o arbítrio de onde quer que ele venha, e uma lei malfeita, até mesmo uma lei "injusta", vale mais para ele, desde que possa estar seguro de vê-la aplicada, do que a melhor das leis com a qual não possa contar.

A isso acrescenta-se que a vida do indivíduo é, normalmente, uma vida na sociedade, nas ocupações e nas atividades do trabalho racional e organizado que caracteriza a sociedade moderna. As decisões políticas do legislador só desempenham algum papel na medida em que produzem consequências práticas para a vida cotidiana. Que aquelas sejam mais importantes que estas, nós o dissemos e, assim, afirmamos uma evidência teórica; mas uma evidência da teoria não é uma evidência na experiência cotidiana, e para o cidadão a participação na tomada de decisões políticas (e naquilo que, em si, domina essas decisões, a definição dos problemas políticos) é um ato extraordinário, relacionado a questões cuja ligação com seus interesses nem sempre lhe parece muito clara: normalmente ele se remete aos outros (mesmo no sistema da democracia direta onde ele segue os líderes). Será, pois, útil tratar os dois aspectos da vida do Estado constitucional separadamente, pois é assim que eles aparecem aos cidadãos.

b. No Estado autocrático, o cidadão não dispõe de nenhum recurso legal contra os atos da administração. *De fato*, todo governo tem interesse em ouvir as reclamações dos cidadãos: elas oferecem um meio excelente e, na verdade, insubstituível para vigiar a eficiência, a aptidão e a obediência de sua administração; mas a reclamação, mesmo quando leva a corrigir os erros cometidos (definidos pelas leis existentes, tecnicamente necessárias num Estado autocrático moderno), não equivale a um recurso de direito: entre o cidadão e o governo, é este último quem decide.

No Estado constitucional, o recurso existe regularmente, seja a tribunais ordinários, seja a cortes especiais (tribunais administrativos). O cidadão pode invocar o direito diante de autoridades independentes do governo e da administração, e obter delas que uma medida ilegal seja invalidada ou um erro corrigido (prejuízos, restituições etc.). O governo, assim como a administração, está submetido ao juiz, e os órgãos do governo são obrigados a executar as decisões judiciais, normalmente sob ordem real ou suposta do governo.

É evidente que um remédio como este não teria efeito num Estado enfermo: a administração, encarregada da execução de um veredicto favorável ao cidadão, encontrará meios de anular a vitória do seu adversário ou, com a conivência do governo, fazê-lo pagar tão caro o seu sucesso, de modo a compreender que não é bom negócio ter razão contra as autoridades. O Estado, neste caso, desvia-se sem perceber (ou visivelmente) na direção da autocracia, quaisquer que sejam as leis. Pode ocorrer também que a decomposição do Estado esteja tão avançada que as decisões dos tribunais não sejam mais executadas pela administração. Neste caso o procedimento legal perde seu valor, o recurso de direito torna-se um meio inadequado às condições, e o cidadão defenderá seus interesses por outras vias (recorrendo a relações pessoais, oferecendo um pagamento direto ou indireto por serviços recebidos ou esperados ao membro do governo ou da administração do qual depende etc.): o Estado, quaisquer que sejam as leis, caminha então para a anarquia. A importância que assumem as decisões judiciais em casos de conflito entre governo e cidadão constitui a medida indicadora, num Estado determinado, do grau de força ou fraqueza do sistema constitucional.

O termo *soberania da lei* ganha aqui um novo sentido, mais estrito que o que lhe confere o uso corrente: ele equivale à *independência do juiz*. Nos limites das suas funções (determinadas por lei), o juiz é superior a qualquer outro órgão do Estado. Ele não só é qualificado para pronunciar-se sobre todos os conflitos entre governo e cidadão, mas também pode dar ordens a todos os órgãos do Estado. Ele não recebe instruções de nenhuma outra autoridade e depende exclusivamente da lei. O controle da sua atividade é feito por outros juízes, não pelo go-

verno ou pela administração, os quais só têm o direito de acusá-lo (prevaricação, incapacidade etc.) diante de outros tribunais. As instâncias políticas do Estado podem mudar a lei; mas é a lei existente no momento da ação governamental ou administrativa que orienta o juiz, e é este princípio que lhe permite não se tornar o executor das vontades governamentais, mesmo quando elas se apresentassem disfarçadas numa lei casuística, promulgada segundo as regras, mas *post factum*.

Daí decorre que o estatuto dos juízes é da mais alta importância. Todo indivíduo, e os juízes o são, pode ser submetido a pressões governamentais e administrativas: é necessário, portanto, que a condição dos juízes seja tal que possam resistir, com um mínimo de riscos para seus interesses, às ameaças do governo (e dos particulares poderosos). A lei deve proteger com o máximo cuidado o tratamento adequado que se lhes deve dispensar, a imparcialidade nas suas promoções e recrutamento, a sua situação na sociedade, para que indivíduos qualificados escolham a carreira de juiz e, tendo-a escolhido, estejam protegidos contra todo temor e toda necessidade. Completamente outra é a questão de saber se a independência dos juízes deve ser total e se o recrutamento e a promoção devem efetuar-se por cooptação, sem intervenção de qualquer controle exterior. Esta questão não pode ser respondida de maneira geral, dado que o recrutamento efetua-se numa comunidade histórica com tradições e costumes que influem necessariamente na moral viva dos juízes. A independência total, na acepção mencionada, pode levar a uma espécie de tirania do judiciário (e, a longo prazo, a uma revolução no domínio jurídico ou a uma revolução política geral) ou à constituição de um interesse de grupo oposto aos interesses de outros grupos. A nomeação de juízes pelo governo (mesmo que juntamente com outras instâncias políticas) pode padecer de considerações de comodidade administrativa ou governamental. A eleição popular facilmente abrirá o acesso a candidatos, cuja única qualidade é serem agradáveis a uma maioria (ou a uma minoria poderosa) que não busca absolutamente proteger as leis (a liberdade razoável), mas vantagens particulares (antes, no domínio do direito criminal, a impunidade de certos crimes). Incumbe ao governo (em colaboração com outras instâncias políticas do Estado) buscar o método mais seguro e mais eficaz

para defender o juiz contra tudo o que ameaça a sua independência, mas prever também os perigos que essa mesma independência pode comportar. A teoria, embora capaz de mostrar as dificuldades do problema, universais na sua estrutura, não é capaz de resolvê-las, pois a solução depende da importância histórica e particular de um ou outro dos fatores que constituem o problema em determinada situação concreta.

c. A independência dos tribunais é uma condição indispensável para a vida do Estado constitucional. Na sua ausência, o espírito dessa vida, espírito de obediência voluntária e livremente consentida às leis, não se sustentaria. Ora, só esse espírito pode fazer subsistir o sistema. Sem esse espírito o sistema torna-se uma simples peça decorativa escondendo uma realidade que, de fato, corresponde à do sistema autocrático (em recomposição ou a ponto de nascer). A maior honra de todas as instituições e órgãos do Estado constitucional consiste em trabalhar para essa independência, honra tanto maior quanto mais forte é o freio que ela impõe aos desejos de todos, não só pessoais e naturais, mas também aos desejos perfeitamente racionais, embora não razoáveis, que o funcionário e o governo alimentam em vista da maior eficácia técnica dos seus "serviços".

Entretanto, por importante que seja, a independência dos tribunais e dos juízes não é mais que a interpretação e a aplicação de uma lei que os tribunais e os juízes não criam e não podem modificar. Nada impede que a lei, a mais conscienciosamente aplicada e mais fielmente obedecida, seja má, racionalmente inadequada, nociva, contrária à moral viva da comunidade. É verdade que o juiz interpreta a lei. Em certo sistema de lei, sua liberdade poderá ser tão grande a ponto de ser considerada absoluta: o juiz, diz-se neste caso, faz a lei apoiando-se em decisões dos seus predecessores. Mas, a despeito de todas as aparências, a liberdade do juiz é necessariamente restrita, pois a sociedade moderna, pelo fato de ser uma organização racional, exige a racionalidade da lei e, por isso, deve pôr acima da "justiça" da decisão a certeza calculável da solução de um conflito jurídico: nos países em que o juiz não está vinculado a nenhum código, a liberdade das suas decisões desapa-

receria no dia em que se tornasse elemento perturbador do bom andamento dos negócios e do funcionamento da organização social.

A interdependência do judiciário, do legislativo e do executivo manifesta-se desde que se considere mais de perto a tese que pretende, ao contrário, definir o sistema constitucional pela independência desses três aspectos, considerados por ela como *poderes*: um Estado é constitucional, afirma essa tese, se esses três poderes não ultrapassam os limites que a lei estabelece para cada um. Vê-se imediatamente que esta definição não é suficiente e que, no máximo, formula de modo aproximativo o problema da organização política do Estado constitucional. A definição remete à lei como fundamento do sistema, à lei que, por outro lado, considera como a obra de um poder particular. Ignorando isto, esquece que a independência dos poderes, se fosse real, seria a destruição do Estado. É certo que a lei (mais exatamente, as leis positivas) atribui ao governo, ao legislativo e aos tribunais obrigações e direitos diferentes: o legislativo não intervém nos atos judiciários e governamentais; os tribunais, que não criam nem modificam leis, não têm influência sobre o conteúdo das decisões (legais) do governo e do legislativo; o governo está submetido à autoridade das leis e obrigado a executar as decisões da justiça. Mas, se a diferença das funções é observada nos Estados constitucionais (e se toda infração desta regra é considerada grave por todo cidadão que respeita a vida constitucional), a interação dos poderes não deixa de ser evidente: os juízes são nomeados pelo governo ou pelo legislativo, as leis são interpretadas e emendadas, embora dentro de limites relativamente estreitos, pelos tribunais, as decisões do executivo são julgadas e podem ser invalidadas pelos tribunais e, frequentemente, não podem nem sequer ser tomadas sem o concurso do legislativo. Portanto, não é a separação dos poderes que define o Estado constitucional, mas o fato de a lei ser respeitada pelo governo, pela administração, pelos juízes, pelo legislativo. Aquele reenvio inconsciente à lei, defeito formal da definição, revela a natureza da forma constitucional do Estado: é a existência agente e eficaz de uma lei fundamental que é reconhecida como tal por todos, sem que possua obrigatoriamente um estatuto particular entre as leis. Esta afirmação seria óbvia se não se sublinhasse que a exis-

tência deve ser agente e a lei reconhecida como fundamental por todos em todos os seus atos.

O que separa os Estados constitucionais dos autocráticos não é, pois, a existência de leis formalmente universais (que caracteriza a sociedade moderna); é o fato de as leis existentes não poderem ser modificadas sem o consentimento dos cidadãos, dado nas formas prescritas pela lei constitucional, que é lei fundamental por regrar a modificação de toda outra lei e a sua própria. O controle dos atos governamentais resulta daí; a lei fundamental de todo Estado constitucional, para assegurar sua própria eficácia, limita os direitos do governo e exige o consentimento dos cidadãos não só para qualquer modificação das leis, mas também para certos atos que, se fossem da competência exclusiva do governo, de fato o livrariam de qualquer controle. Um governo que dispusesse das forças armadas e das finanças da sociedade-comunidade disporia também do resto, pois teria todas as possibilidades de levar, pelo jogo das ameaças e promessas, os funcionários, juízes, legisladores e cidadãos a uma modificação ou interpretação das leis que lhe fosse mais conveniente. Onde o uso (interno) das forças armadas (exército e polícia) e a disposição das finanças depende do consentimento prévio do legislativo, o governo é controlado em todos os seus atos: o bloqueio dos recursos financeiros e do uso da força tornaria inoperantes as decisões do governo, mesmo quando estas não estivessem em conflito formal com as leis.

Algumas observações complementares permitirão evitar certos mal-entendidos muito difundidos. Vimos que a essência do Estado está no direito dos cidadãos (do parlamento) de recusar ao governo a autorização para elevar impostos e para gastá-los como quiser. Do ponto de vista histórico, a observação é exata: as lutas em torno do Estado constitucional normalmente concentraram-se em questões financeiras. Dissemos que, materialmente, o sistema constitucional coincide com este direito dos cidadãos ao controle das finanças públicas. Mas este direito não basta para definir o sistema constitucional *moderno*: uma oligarquia pode dispor deste direito, comunidades que praticam a escravidão não o ignoram necessariamente, e ele pode ser encontrado onde a lei moderna é desconhecida, assim como a moderna forma do

trabalho. Entretanto, dado que caracteriza o Estado constitucional, este direito não pode estar ausente no Estado constitucional *moderno*. O fato de ser considerado um direito essencial exprime-se, paradoxalmente, em que o orçamento é considerado uma lei, embora, não tendo nada de universal, ele seja simplesmente um decreto. Este uso, em si defeituoso, do termo *lei* e a aplicação ao orçamento das regras que governam a legislação no sentido próprio, mostram o sentimento que se tem da importância deste decreto: a lei fundamental trata o orçamento como se a sua aprovação estabelecesse uma lei universal, porque todas as leis poderiam ser subvertidas se o governo dispusesse das finanças do Estado sem restrições e sem controle[2]. O controle orçamentário é a garantia legal material da observância das leis pelo governo. Onde ele não existe, estamos seguros de nos encontrar diante de um sistema autocrático. Mas ele pode existir, e amiúde existiu, como sistema pré-moderno. Ele é a garantia do respeito da lei pelo governo: o essencial é o que ele garante.

Outra observação servirá para precisar o sentido de uma expressão usada acima. Falamos em modificar a lei em vez de seguir o uso corrente e dizer: criar leis. O fato é que ninguém cria uma lei a não ser que crie um Estado. O caso é imaginário na época presente, onde novos Estados formam-se pela separação de Estados existentes que possuem suas leis; mas mesmo na hipótese contrária uma lei preexistiria, embora de forma diferente da moderna e constituída pelas tradições, costumes, por um direito divino etc. A lei se pressupõe e, por assim dizer, se precede a si mesma: o que se chama, com evidente justificação técnica, lei nova é sempre a modificação de uma lei existente ou um complemento que se lhe dá.

---

2. Em muitos Estados constitucionais, seguem-se as mesmas regras de direito quando se trata do uso da força pública, e o parlamento deve dar o seu consentimento antes que o governo declare a guerra, proclame o estado de sítio etc. É o mesmo sentimento da importância atribuída a estes atos governamentais que se exprime assim. Mas não se encontram normalmente estas restrições da liberdade de decisão do governo. Na realidade, o bloqueio dos créditos constitui, por si só, um freio suficiente (assim como se considera às vezes a aprovação dos créditos necessários para o uso da força como equivalendo a um consentimento formal).

Este ponto, em si de pouca importância (exceto para a filosofia: ele elimina o problema, filosoficamente absurdo, de um começo absoluto), adquire grande importância quando se trata da lei fundamental, pois concepções muito ou muito pouco formalistas da *constituição* podem tornar a compreensão da sua função extremamente difícil. Na interpretação formalista, a lei fundamental torna-se o *sanctum sanctorum* do Estado: qualquer correção, qualquer modificação é considerada um crime de lesa-pátria, ataque contra a própria forma do Estado constitucional. A perspectiva oposta reconhece na lei fundamental apenas um documento útil, a ser julgado segundo sua utilidade imediata. A luta das abstrações em torno do conceito da lei em geral continua assim noutro plano.

A lei fundamental é a regra da vida do Estado. Ela é regra formal e, por isso mesmo, respeitável como tudo o que é pensado no universal, mesmo que de modo insuficiente porque apenas formal. Porém, sendo formal, ela não tem força por si mesma. Como toda lei, ela evolui com a realidade que ela regra, e só regra porque a exprime sob a forma da lei universal. Formalismo e antiformalismo são igualmente abstratos: é a realidade social e histórica que se torna autoconsciente na lei fundamental, mas é só na lei que ela se torna autoconsciente. Como qualquer outra, a lei fundamental não poderia ser inventada ou criada; ela formula o que existe no modo de trabalhar da sociedade, na organização que esta se deu, na moral viva da comunidade que engendrou essa sociedade particular. Uma nova constituição, se não deve permanecer letra morta e simples objeto de decoração, só pode regrar o que já existe e já possui sua regra: ela pode regrá-lo melhor, elevando-o ao plano da consciência. Como normalmente acontece, é a lembrança histórica que provoca o desvio da reflexão. É certo que as revoluções dos tempos modernos introduziram instituições que não existiam ou que, tendo existido, tinham caído em desuso; mas esquece-se que nenhuma constituição realizou algo de útil onde as suas regras (nunca inventadas, sempre copiadas do modelo de Estados nos quais uma evolução mais uniforme tinha gerado um grau de consciência mais elevado) não correspondiam à moral e à organização. Se tomamos a palavra *constituição* no sentido que se lhe dá aqui, não é a constituição

que cria o Estado: um Estado existente (pela e na autocracia) pode tornar-se constitucional.

38. ***A instituição que caracteriza principalmente o Estado constitucional é o parlamento, que, exprimindo os desejos e a moral vida da sociedade-comunidade particular, permite e controla a ação racional do governo e lhe dá a possibilidade de educar o povo.***

a. Os diferentes erros que analisamos no parágrafo precedente são particularmente perigosos quando se trata de compreender positivamente uma instituição considerada, a justo título, a mais característica, se não a única característica do Estado constitucional, isto é, o *parlamento*. Ele é encontrado, como *representação do povo*, em todos os Estados constitucionais modernos, até mesmo nos Estados autocráticos que preferem, por razões psicológicas, dar-se a aparência de Estado constitucional (podemos excluir a democracia direta por ter-se tornado uma simples curiosidade histórica).

Mas é preciso buscar o que se esconde atrás dos ternos *representação* e *povo*. A primeira coisa que se constata é que a sua significação real difere segundo os casos, a tal ponto que teríamos de nos contentar com a definição mais formal e mais vazia possível se quiséssemos usar esses termos sempre no mesmo sentido. Alguns exemplos o provam. Encontra-se tanto uma única assembleia como várias "câmaras"; os membros das assembleias são eleitos ou nomeados, dela participam por direito hereditário ou em virtude de suas funções; se *eleitos*, o são quer pela totalidade ou por uma parte dos cidadãos adultos, quer por corporações, quer por certas instituições ou por vários desses agrupamentos; se *nomeados*, o são quer pelos eleitos do sufrágio universal, quer pelo governo, quer por corporações, ou por cooptação etc. Os parlamentos não são mais bem definidos se consideramos a sua função: eles podem ser absolutamente independentes do governo, o qual não pode dissolvê-los e do qual não esperam a convocação para se reunir; eles podem depender estreitamente do governo, o qual não só os convoca e dissolve a seu bel-prazer, mas também exerce forte influência na escolha de seus membros, eliminando candidatos considerados perigosos por meio de leis apropriadas.

Se nos limitarmos exclusivamente à função que as constituições (escritas ou tradicionais) atribuem formalmente aos parlamentos, as diferenças não serão menores. Salvo a cooperação na legislação e a aprovação dos impostos e do orçamento, nada de importante é atribuído a todos eles: um parlamento é puro órgão de controle do governo (e, por meio dele, da administração), uma outra lei fundamental, mostrando pouca confiança no governo, concede ao parlamento a iniciativa e tenta reduzir os ministros a executores das vontades parlamentares, enquanto outro parlamento, noutro extremo, é tão separado do governo que a colaboração entre eles surge como se fosse o resultado de um tratado internacional, praticamente sem contato (oficial) e ação recíproca[3].

Não pretendemos enumerar por completo todas as diferenças nem analisá-las no seu alcance técnico; este trabalho indispensável incumbe à ciência positiva da política e à do direito comparado. A questão que, superior em importância a todas as outras, deve nos ocupar aqui consiste em saber quem é representado pelo parlamento. A resposta

3. As formas legais segundo as quais é constituído o governo diferem de maneira correspondente (nos Estados autocráticos, a organização do governo é uma questão de pura técnica, sem que se imponha qualquer limite legal à sua ação). O governo pode ser composto de ministros que são chefes de diferentes seções administrativas (e, portanto, responsáveis pelo atos dessas seções), ou coletivamente responsáveis pelas decisões políticas do governo (em certos casos, sob a presidência de um chefe de governo que nomeia e demite os outros ministros). Por oposição a esta forma *parlamentar* (onde se situam as monarquias modernas não autocráticas), a forma *presidencial* é constituída por um chefe assistido por conselheiros (podendo ter o nome de ministros), os quais só são responsáveis diante do chefe e, juridicamente falando, muitas vezes não têm nenhuma relação com o parlamento. A designação dos responsáveis e sua demissão difere igualmente, nos dois sistemas (sem falar das formas intermediárias): o governo pode ser destituído e substituído por outra equipe governante só pelo voto do parlamento: pode ser instalado por um lapso de tempo determinado pela lei fundamental e não ser demissível ao longo deste período senão pelo voto dos eleitores; sua demissão pode depender da formação prévia de um governo de substituição etc. Os direitos governamentais submetidos ou não ao controle direto (por consentimento formal) do parlamento também diferem segundo os países: o Presidente dos Estados Unidos da América conduz a política externa do país sem que o parlamento intervenha (exceto para a ratificação de tratados internacionais), mas não pode nomear um embaixador ou um juiz da Corte Suprema sem a aprovação das câmaras, enquanto na França dá-se o contrário quanto à competência do Conselho de Ministros. Em todos os casos, o controle financeiro e legislativo dos parlamentos é suficiente, *de fato*, para lhes garantir urna influência decisiva em todos os domínios.

formal é fácil: é a representação que, junto com o governo, define o que ela representa, e é uma lei que define o grupo daqueles que participam na eleição ou designação dos membros do parlamento. É esta lei que constitui o que se chama o povo, por oposição ao governo, ao parlamento, à administração.

Pode-se rir desta resposta. Porém, se nada é mais cômodo, nada é também mais absurdo que ver no povo a simples soma dos indivíduos vivendo sobre uma extensão territorial ou sob um mesmo governo. Sem falar dos que a lei declara menores ou alienados, excluindo-os assim, até nova ordem, da nação, da comunidade consciente e deliberante, isto é, da unidade política, é evidente que toda constituição, mesmo a mais igualitária, estabelece distinções de ordem política: mesmo fazendo parte da sociedade, o não-cidadão não participa das questões da comunidade política; o falido não é elegível; o criminoso não tem direito ao voto; o membro inamovível da Câmara Alta possui direitos políticos pessoais dos quais não desfruta a quase totalidade dos cidadãos.

Mas aí está, por assim dizer, o formalismo da forma. O que é infinitamente mais importante, pois constitui a forma viva, é que o *eleitor* puro não existe. Pode-se imaginar que todos os habitantes de um território tenham direito ao voto; se todos estivessem representados com igual peso, sua representação tornar-se-ia tão vazia e impotente quanto aquela abstração de cidadão. É a nação que é representada no parlamento, mas a nação com suas dificuldades, suas oposições, suas preferências contraditórias, seus interesses materiais, suas convicções morais: o que é representado é a organização inconsciente de uma comunidade de trabalho que chegou ao ponto de buscar a consciência do que é, faz, deseja. O eleitor é um indivíduo determinado, não um puro eleitor, e se o fosse, não feria nenhum motivo para exercer seu direito. De fato nenhum parlamento, a não ser que se reduza a protetor da autocracia, representa os *eleitores*; ele representa os agrupamentos de eleitores, os conflitos e as oposições entre eles[4].

---

4. Mesmo nos Estados onde o governo, impondo uma lista única, não pode contar senão com os que têm a coragem de não votar, o governo vê-se obrigado a criar institui-

A função do parlamento só se compreende com relação ao governo, diante do qual ele representa a nação. Esta é uma verdade evidente, mas frequentemente esquecida, porque ainda é muito viva a lembrança da época em que a instituição adquiriu sua importância lutando contra governos arbitrários. Ora, esse esquecimento acarreta as mais graves consequências. Um órgão que só existe para controlar e colaborar, isto é, aprovar ou recusar, e para exprimir, por seus consentimentos, essas recusas e desejos, as opiniões, necessidades e desejos dos que representa, não é feito para agir, e todo regime de assembleia acaba na tirania de uma minoria agente ou da administração, pois nenhuma assembleia representativa possui as qualidades necessárias para tomar decisões racionais no momento desejado, nem a faculdade de formular os problemas a resolver (dos quais ela apenas mostra a existência por suas reações).

A iniciativa das ações vem, pois, necessariamente do governo, apoiado na administração, e, nas suas iniciativas, o governo jamais contará exclusivamente com o que se chama *opinião parlamentar*, que é a da maioria: as minorias no parlamento (ou mesmo as que nele não estão representadas) não estão necessariamente erradas e, mesmo que assim fosse, não poderiam sempre ser esquecidas impunemente. O que move os membros do parlamento não é normalmente o que mais importa ao Estado e à nação: o interesse do representante enquanto tal consiste em conservar a confiança dos que lha delegaram e fazer que o número dos que lhe concederam o seu voto continue sendo superior ao dos que votam para o seu concorrente. E não está dito que o que determina os eleitores, estes eleitores *nesta* situação econômica, geográfica, moral, seja o bem de toda a comunidade, ou que só a razão, melhor dizendo, só o cálculo racional os dirija. O formalismo pode facilmente afirmar que a justiça, cuja determinação concreta ele recusa-se a oferecer, é suficiente para fundar as pretensões do parlamento à onipotência, que todos os homens são iguais e devem ser representados de maneira igual. Ele se recusa a ver como funciona o sistema

ções (normalmente administrativas) com a finalidade de conhecer os interesses opostos e as convicções divergentes dos cidadãos.

parlamentar: a lei, e a lei fundamental como qualquer outra, não existe para estabelecer uma igualdade abstrata, mas para garantir o caráter racional e razoável das desigualdades que ela sempre determina. O parlamento é a expressão dos conflitos da comunidade e não de uma unidade na ação que, ao contrário, deve ser recriada em cada situação particular, e, aceitando ou recusando esses conflitos, exprime desejos que devem ainda ser examinados do ponto de vista da racionalidade e da razão. Mesmo quando o parlamento pode tomar a iniciativa de propor leis, esta é submetida ao controle técnico da administração e à avaliação, razoável em princípio, do governo.

Estas reflexões são reforçadas pelo mal-estar inevitavelmente produzido pela ineficácia de um parlamento que ultrapasse os limites de suas funções, e as declarações enfáticas e vazias dos que pretendem justificar um sistema insustentável apenas por razões técnicas. Ao mesmo tempo chega-se amiúde ao outro extremo e confunde-se, numa única condenação, o sistema degenerado com o próprio princípio do sistema. Por pernicioso que seja, o primeiro destes erros é menor que o erro oposto, o qual pretende fazer tudo depender exclusivamente do governo e da administração, considerados por definição sábios e benéficos. Admitiremos de bom grado que o formalismo é autodestrutivo; contudo, isso não justifica chegar ao desprezo da forma. É certo que o parlamento dificulta a ação do governo e da administração, mas precisamente nisso consiste a sua função positiva. Nenhum governo, nenhuma administração podem pretender ser infalíveis, e a opinião parlamentar, por inconsistente que seja, pode *sentir* o que, nas medidas e projetos do governo, é contrário, não tanto ao interesse técnico e material da comunidade, mas à vida de sua moral, sem a qual toda riqueza é nada. Mesmo admitindo que o governo não se engane, ainda é preciso que a comunidade dê sua adesão ao que ele quer e faz. Prevenir uma revolta é uma questão técnica relativamente fácil de resolver em nossa época; obter a adesão livre, a colaboração fecunda, o concurso da iniciativa dos cidadãos é uma questão extremamente difícil. A mais perfeita das leis, o melhor procedimento serão ineficazes e poderão tornar-se perniciosos se não forem *acessíveis* e *aceitáveis* para a comunidade; se não forem compreendidos e aprovados como bons ou admi-

tidos como indispensáveis. Ora, é a discussão pública no parlamento que permite a explicação e a explicitação da ação governamental, e se o governo e a administração chocam-se com o que preferem chamar de estupidez do parlamento (e que pode muito bem merecer este nome) é contra um fato que se chocam, um fato pelo qual são os principais responsáveis. Nenhum governo deve fazer mais pelo esclarecimento e educação de seus cidadãos que o governo constitucional, e ele não pode empreender essa tarefa se não aprende, numa experiência quase cotidiana, os pontos aos quais deve dirigir essa educação. Num mundo em que todos participam do trabalho, todos devem ter o sentimento de participar nas decisões que dizem respeito ao destino da comunidade. É inútil discutir se esta é uma questão de justiça ou uma condição técnica, como é inútil perguntar se o parlamento, nas suas relações com o governo e a administração, contribui positiva e essencialmente para a qualidade das decisões. O importante não é uma igualdade pretensamente natural (a igualdade é, ao contrário, o que há de menos natural), nem uma desigualdade que apele para o poder de seres pretensamente sobre-humanos que, contudo, não se distinguem do comum dos mortais se, na ação política, não provam à comunidade sua superioridade, sem o que não passam de simples infratores da lei. A justiça e a utilidade não *devem* estar em contradição porque uma comunidade que pretenda, ao mesmo tempo, ser sociedade moderna do trabalho racional e elevar à consciência a razão inconsciente de sua moral só subsiste se consegue que seus membros compreendam que o necessário é necessário, e o compreendam como necessário para a razão e a liberdade. O parlamento é o lugar onde o desejo tradicional, mais exatamente a necessidade, as preferências, os gostos, toda a vida moral entram em contato com as necessidades da racionalidade, para submetê-las a si, submetendo-se a elas. Os perigos inerentes ao sistema constitucional são reais e são grandes; entretanto, são menores que os do sistema autocrático, sem corretivos para suas decisões, sempre ameaçado pela desafeição dos cidadãos, inevitavelmente levado a pôr a eficácia acima de tudo e confundir a subsistência do sistema com a da comunidade, até o momento em que se precipita no marasmo interior e na derrota diante de um adversário externo mais unido e mais eficiente.

b. Habituou-se chamar os governos autocráticos de *ditaduras*. É preciso reservar este termo para outro uso e tomá-lo no seu sentido histórico: uma forma autocrática de governo, temporária, mantida em reserva para situações extraordinárias, pela lei fundamental dos Estados constitucionais. Em caso de guerra, de convulsão interna grave etc. é tecnicamente indispensável que decisões possam ser tomadas com uma rapidez que exclui a observação das regras normais da constituição: direitos muito extensos são concedidos ao governo existente (ou formado expressamente), as garantias formais da constituição são em parte suspensas, medidas não fundadas em nenhuma lei, até mesmo contrárias a certas leis em vigor, são consideradas legalmente válidas. O essencial é que esta ditadura é prevista pela própria constituição, sua duração é limitada, é instituída pelo parlamento ou estabelecida com o seu consentimento explícito, e pode ser encerrada por ele, qualquer medida tomada por ela está sujeita a revisão pela representação da nação, seja periodicamente, seja após o fim do estado de exceção, enfim os direitos do ditador são determinados e delimitados pela constituição e/ou pelo parlamento. Esse regime, enquanto dura, difere do sistema constitucional no seu funcionamento ordinário porque partes da constituição são suspensas, mas não é anticonstitucional.

As diferenças entre a ditadura e o sistema autocrático (ou, se se prefere um termo pejorativo, tirânico) são evidentes, todas decorrentes do fato de a autocracia não conhecer constituição como lei fundamental regrando sua ação e sua atividade. A duração do exercício da autoridade não é fixada e as medidas governamentais não estão submetidas a restrições precisas nem à aprovação de um parlamento (que possua a faculdade real de recusar essa aprovação). A autocracia não constitui, pois, um regime excepcional, mas o regime normal de uma determinada comunidade. Faltam-lhe os dois traços que caracterizam o governo constitucional: a submissão do governo e da administração à lei (sua vontade fundamental de se submeter à decisão do juiz) quanto aos seus atos administrativos, e à representação da nação no que se refere à modificação da lei e às decisões políticas.

Nada mostra mais claramente o que a forma tem de grande, e qual é a fraqueza do formalismo, do que esta submissão à forma. A razão é

o que há de mais nobre no homem. Este é o pressuposto de toda a filosofia, mesmo que, negando-se a si mesma e contradizendo-se, quisesse mostrar com a ajuda da razão — que reconhece assim, malgrado seu, como a única autoridade — que esta não é o que há de mais elevado ou mais profundo no homem. Portanto, o regime político que exige a razão de todos e de cada um é o regime razoável por excelência. A forma da universalidade, quando se impõe, na lei, às ações de todos os indivíduos e de todas as instituições, é a única a ser verdadeiramente *humana*. Mas, assim como não basta falar de virtude para ser virtuoso, não basta promulgar uma constituição razoável para que a comunidade viva pela razão. Também não basta falar de *democracia*[5] para que os cidadãos sejam capazes, ou pelo menos desejosos, de tomar parte nas discussões que regulam o destino da comunidade.

A consideração da forma conduz diretamente à da matéria que ela informa. O regime constitucional pressupõe que a comunidade seja razoável, pelo menos que tenha acesso à razão. Ora, toda comunidade tem sua história e encontra-se num nível particular da história geral, determinado com relação ao nível histórico de outras comunidades. Pode ser, e isto se constata amiúde, que determinada comunidade apresente um atraso de evolução tão grande que não tenha a menor chance de subsistir a não ser transformando a sua maneira de viver, trabalhar, lutar, numa palavra, seu modo de pensar. Ora, essa transformação dificilmente poderá acontecer senão sob o impulso de um governo autocrático que, nesse caso, por definição, estaria em desacordo com a comunidade dirigida por ele. Esquece-se muito facilmente que

5. O termo *democracia* é de uso tão difícil que quase seria melhor renunciar a ele. Tomado no seu sentido etimológico, ele não corresponde a nenhuma realidade: o povo, oposto às instituições sociais e políticas que lhe dão uma estrutura e a possibilidade de refletir e agir, não existe enquanto unidade e, mais ainda, não decide nada. As decisões, a reflexão, a ação competem às instituições, e é a elas que o termo *democracia*, na acepção indicada, que não é exclusiva dos filólogos, opõe o povo. É o governo que reflete e age, e pode fazê-lo com o concurso de uma *representação* do povo, não do *povo* (mesmo na democracia direta, é uma parte que *representa* o povo). Se, ao contrário, chama-se democracia a todo governo que goza da adesão dos cidadãos, as diferenças de forma não devem mais ser consideradas, e o governo mais autocrático pode ser mais *democrático* que um regime constitucional.

esta foi a história das comunidades ocidentais, formadas pelos unificadores de terras, e transformadas por revoluções somente no momento em que os cidadãos, sob a dominação e pela dominação desses senhores, tendo adquirido o hábito do trabalho racional, do cálculo técnico, da submissão às leis universais, encontraram também o acesso ao conceito da liberdade razoável na e pela lei. Uma nação disposta a desaparecer para não trair seu modo de vida e sua moral histórica pode suscitar a admiração, mas não poderia ser o modelo para um governo preocupado com a subsistência da comunidade. É verdade que sempre pode surgir a questão dessa escolha, a única questão trágica na vida dos povos; mas ela é precisamente trágica e, portanto, extraordinária (*extra ordinem*), e não pode nem deve se tomar o centro das preocupações da comunidade que, assim, encontraria sempre matéria para o desespero e, nesse desespero, escusas para todas as negligências. A tarefa consiste em fazer viver a moral da comunidade no mundo como ele é. Ora, salvo circunstâncias realmente excepcionais, nenhuma comunidade conservará sua independência se não for capaz de resistir, se não estiver disposta a se transformar para poder resistir ao desejo histórico de outras nações, à sua paixão, sua violência: das outras ela pode exigir, mas não esperar a razão.

Pode acontecer que numa comunidade e situação determinadas o sistema constitucional de governo seja incapaz de funcionar. Não precisamos analisar em pormenor as dificuldades que levam não só à manutenção do regime autocrático em nações que jamais conheceram outro regime, mas também ao retorno a esta forma nos casos em que tinha sido abandonada. Essas dificuldades são numerosas; e aqui basta destacar as que têm uma relação direta com a forma de governo.

O regime constitucional pressupõe como condições mínimas, da parte dos cidadãos, a racionalidade do comportamento e a submissão por consentimento à lei formalmente universal, e, da parte do governo, a vontade de razão, se não a razão. O cidadão que aceita fazer-se representar aceita também não ser representado se o seu candidato não vencer: neste caso, ele não deve recorrer à violência. O governo compromete-se a respeitar a liberdade razoável dos cidadãos: ele nunca deve, por exemplo, apoiado numa maioria parlamentar pressionada, agir de

modo a não deixar aos seus adversários os meios de fazer prevalecer por argumentos não violentos o seu ponto de vista, que pode ser o do bom-senso e da razão. A representação do povo, na qual se exprimem, elevando-se à consciência, os desejos e até mesmo as paixões da nação, não deve impor ao governo uma conduta que, embora satisfazendo as *aspirações* populares, fosse contrária às necessidades técnicas ao mesmo tempo que ao espírito da lei formal, assim como não deve admitir, no outro extremo, que se sacrifique à eficácia da administração o que constitui a personalidade moral da nação.

Estas condições estão longe de ser respondidas em toda parte. Elas não o são nem mesmo normalmente, se entendemos esta palavra em sentido estatístico. Elas o são em certos casos e regiões, por razões que nada têm a ver com a moral abstrata. Não que o ponto de vista desta moral seja desprezível; ao contrário, ele está entre os mais elevados. Mas, por esta mesma razão, ele não é um ponto de vista explicativo e não permite compreender a realidade histórica, que ele pode julgar mas não transformar por si só. Para que possa fazê-lo, é preciso que uma comunidade tenha chegado a um estágio de sua evolução no qual a questão moral tenha um sentido para ela, e não só para o observador. Esse estágio não é alcançado antes que a necessidade imediata deixe de dominar a vida da maioria dos homens, antes que o modo de trabalhar da comunidade esteja suficientemente socializado, e a regra formal universal tenha tornado acessível e aceitável o conceito e a presença real da lei. Não foi a liberdade razoável que produziu a lei razoável: a universalidade formal da organização racional, sem a qual a lei não passa de um sonho de filósofo e de moralista, nasceu da transformação do trabalho e da organização, de uma transformação imposta aos sujeitos; e antes de ser livremente aceita por todos a lei foi a de um rei, de um tirano, de um grupo, de uma administração, de um parlamento que representa só o estrato dominante. Onde esta transformação de toda a vida não está realizada, dificilmente se vê de que modo ela poderia se efetuar hoje por outras vias; vê-se, ao contrário, a razão da sua necessidade para qualquer comunidade que pretenda permanecer independente e fiel à sua moral. A única questão é saber se um governo autocrático moderno (que não deve ser confundido com o governo

centralizado e centralizador, característica do Estado moderno enquanto tal) visa simplesmente a se perpetuar ou à educação dos cidadãos para a racionalidade e para a razão; portanto, se visa à conservação ou à destruição das circunstâncias, materiais e morais, que justificam sua própria existência imediata.

Os fundamentos "materiais" são, portanto, tão essenciais ao funcionamento do sistema constitucional, que este deixa de ser praticável quando eles não são mais assegurados: se uma comunidade não oferece aos seus membros um nível e um estilo de vida que eles consideram suficientes, a violência e/ou o desespero impõem-se e fazem calar o entendimento e a razão. Entretanto, este não é o único perigo para o regime constitucional, e fatores morais não dependentes diretamente das condições materiais podem torná-lo inaplicável. Tensões morais, raciais, religiosas superarão às vezes o limite além do qual torna-se impossível aos que pertencem a diferentes subcomunidades concordarem sobre projetos que garantam a sobrevivência do Estado: o regime constitucional dará lugar à autocracia, e de novo a única questão é saber se esta quer ou não tornar-se supérflua por meio da sua própria ação. O próprio sistema constitucional e parlamentar pode tornar-se, em determinada situação, uma questão de partido (ou de subcomunidade), e os que se fazem seus defensores nem sempre serão inspirados só pela preocupação com a razão e com o bem: escondendo-se atrás de nobres palavras, podem tentar impor a uma maioria ignorante a dominação de um grupo particular, e manter na dependência econômica e intelectual aqueles a quem pretendem conduzir à liberdade. Por outro lado, pode-se acusar o sistema parlamentar de puro formalismo, no desejo de erigir para o bem da massa, evidentemente, uma autocracia em benefício de uma nova equipe de dirigentes.

O problema real é, em suma, saber se a educação dos cidadãos está suficientemente avançada para que sejam capazes de tomar posição sobre os problemas da comunidade, e fazê-lo do ponto de vista da racionalidade; dito de outro modo, se o trabalho moderno transformou suficientemente a vida tradicional para permitir aos cidadãos compreender as questões e avaliar o que está em jogo nos projetos governamentais e nas medidas administrativas. O Estado constitucional mo-

derno não pode subsistir onde a sociedade moderna ainda não existe, e é pouco provável (em todo caso, não existe exemplo na história) que essa sociedade surja espontaneamente, na ausência de qualquer coerção à racionalidade. Só mais tarde é que os problemas da liberdade e da moral razoáveis surgirão para uma comunidade que, primeiro, deve subsistir no mundo como ele é. Não há nenhum imoralismo nesta afirmação, exceto para os que, contentes com sua própria situação, pregam aos outros o heroísmo do martírio. Mesmo seguindo-os no que dizem de verdade sobre o valor absoluto da moral viva (embora nem sempre o digam em espírito de verdade), dever-se-ia sempre fazê-los observar que é melhor que o ser moral consiga formar os outros à moral, e não se contente com morrer pela boa causa, cuja bondade não seria talvez evidente para os que só veem a morte do santo. Onde a racionalidade não entrou na tradição, seria absurdo exigir, ao mesmo tempo e incondicionalmente, instituições razoáveis e a sobrevivência. Em certas situações históricas, o governo deve primeiro defender, contra os desejos, opiniões e tradições dos membros da comunidade, a sobrevivência e, com ela, a *possibilidade* de instituições razoáveis: uma comunidade não educada não está madura para o regime constitucional, assim como este regime não poderia subsistir numa comunidade dilacerada, a ponto de não poder mais tomar decisões às quais a quase totalidade possa dar sua adesão.

c. A posição defendida aqui será atacada por todos os que se erigem em advogados credenciados da liberdade dos indivíduos e dos povos. Eles verão aqui a apologia do que, nos discursos desses defensores dos *direitos* do homem e dos grupos, é desprezado como *estatismo*, *colonialismo*, *ditadura* etc. O fundo destas recriminações foi discutido acima: as resistências que a estrutura da sociedade moderna encontra no arbítrio do indivíduo desejoso das vantagens do trabalho racional, mesmo recusando-se a pagar o seu preço; a lembrança das revoluções, dirigidas contra governos autocráticos que se tornaram arbitrários no momento em que a sua função de unificador e de educador para a racionalidade produziu o que podia produzir; enfim, a oposição, resultado destas recusas, contra a própria forma da lei que *aprisiona* o arbítrio do indiví-

duo empírico. Não é o caso de voltar sobre isso nem de nos defendermos: nada nos impede de afirmar que certos regimes e Estados são defeituosos, que entre as comunidades e dentro dos Estados sobrevivem relações de dominação que podem não ser mais justificadas. Daí não decorre que o *Estado* (ou *a sociedade*) seja mau, mas que estes Estados (ou *estas* sociedades) são defeituosos e deverão escolher entre a transformação e a sua morte como comunidades independentes.

Dito isto, a filosofia não tem conselhos a dar aos homens políticos; o que ela pode fazer, só ela pode fazer, e nada é mais importante num mundo que não vive mais na e pela tradição, é mostrar os problemas e as dimensões (no sentido dos geômetras) das soluções possíveis: o resto incumbe à ciência social e política positiva, à técnica da administração, ao bom-senso do governo. Isso não significa admitir uma fraqueza da filosofia; ao contrário, significa provar que ela se compreendeu a si mesma. A filosofia pensa a ação razoável, e sabe que esta se realiza do domínio do racional e nas condições empíricas de uma determinada situação que se revela no próprio desenvolvimento da ação: sem nunca ser totalmente revelada, ela é captada pelo homem político (definido por esta faculdade de ver), numa visão que não é necessária nem normalmente consciente de si mesma. O filósofo permanece *homo theoreticus*; na medida em que se mantém na filosofia, ele não age à maneira do *homo politicus*. Sua ação, real no mais alto grau, se exerce no plano da consciência, e é ação enquanto *tomada* de consciência universalmente válida e, portanto, ação sobre todos, inclusive sobre o homem político, mas não ação imediata sobre as instituições e decisões da comunidade, da sociedade e do Estado. Pensando o que os outros fazem, ele transforma, e no mais profundo, sua maneira de fazer; mas precisamente por ser consciente ele conhece os limites do universal e não ignora que, para encarnar-se com eficácia na realidade, o universal deve projetar-se no plano das condições e da história, que uma filosofia inconsciente da natureza da realidade chama não essencial e acidental.

Não é, portanto, surpreendente que a filosofia tenha má reputação junto aos homens *positivos*, que não pensam ou cujo pensamento permanece inconsciente, e junto aos pseudofilósofos, aos quais qualquer abstração é suficiente desde que permita construir um discurso formal-

mente coerente: pouco lhes importa que esse belo *sistema* não tenha nenhuma incidência sobre a realidade. O filósofo torna-se *idealista* aos olhos dos primeiros, cínico para os outros (ou, como se diz às vezes, para exprimir uma reprovação que não admite qualquer defesa: *realista*). Com efeito, ele lembra aos primeiros que a racionalidade técnica não basta a si mesma, e aos segundos, que as declamações, os sermões, a repetição dos grandes princípios (na verdade grandes) são apenas banalidades enquanto não se indica como o governo de uma comunidade pode compreender, por meio desses princípios, o que é e o que pode fazer para tirá-los do empíreo dos discursos. É fácil ter razão contra a realidade: basta que os *ideais* escolhidos sejam tais que só a morte salve da infidelidade a eles, tão fácil quanto tornar ridículo, ao contrário, tudo o que se eleva acima do cálculo mais banal. A eternidade desses princípios deve ser provada no tempo e deve informar o mundo da história. É verdade que o sucesso de um empreendimento não demonstra o seu valor: foram bem sucedidos por algum tempo certos empreendimentos cujo fracasso teria sido melhor até para os que conseguiram aquelas vitórias. Mas é igualmente verdade que o fracasso constitui uma refutação, não da causa, que pode ter sido boa, mas do modo de agir dos seus defensores: não basta lutar pela justiça, pelo direito, pela igualdade, é preciso vencer; e a primeira condição para a vitória é que a justiça, a igualdade, a fraternidade sejam explicitadas de modo que os que devem arriscar a vida por elas possam captar a sua significação, de modo que tenham uma significação para eles que não são filósofos, mas homens que vivem no mundo dos desejos, das paixões e dos interesses e, portanto, que devem ser levados a não ver na justiça, na igualdade, na fraternidade, na liberdade, o contrário de tudo o que consideram importante, e que pode muito justamente ser assim considerado quando abstrações ameaçam os fundamentos de toda vida sensata.

C. OS PROBLEMAS DO ESTADO MODERNO

39. ***O problema fundamental de todo Estado e todo governo modernos é conciliar o justo com o eficaz (a moral viva com a racionalida-***

de), e conciliá-los com a razão, enquanto possibilidade de uma vida sensata para todos, que seja compreendida como tal por todos.

a. Os problemas do Estado moderno são estruturados, pelo fato de se apresentarem em planos diferentes, porém mantendo entre si relações compreensíveis. É certo que todo problema concreto é determinado pelas circunstâncias, condições históricas, pela boa ou má vontade dos indivíduos e grupos, pela inteligência ou estupidez dos cidadãos e do governo etc.; todavia, qualquer problema situa-se com relação a uma problemática fundamental. Esta decorre da natureza do Estado, assumindo uma forma particular em cada forma histórica do Estado. Inversamente, é a forma da sua problemática que define o tipo de um Estado para a filosofia, a qual não pode propor soluções para o problema individual, mas pode ensinar a maneira de compreender corretamente a natureza dos problemas: se ela não fizesse nada mais que isso, já permitiria descartar os falsos problemas. As análises seguintes têm, portanto, o objetivo de desenvolver esta problemática a partir do conceito do Estado e, em particular, do Estado moderno.

A unidade e a independência da *nação*, da comunidade consciente e agente, constituem os problemas em torno dos quais gira toda a atividade do governo e aos quais referem-se todas as suas ações (cf. *supra*, § 32). A razão disso é que nem uma nem outra estão definitivamente asseguradas.

A *independência* da nação é ameaçada, de uma parte, por outras nações-Estados, de outra, pela forma do trabalho moderno, una e idêntica em princípio, tendente a estabelecer uma direção mundial da luta contra a natureza exterior. A situação presente explica-se pelos acontecimentos que a produziram: criado pelos unificadores de terras, todo Estado moderno ou bem deseja crescer às custas dos outros, ou bem vive no temor de que seus vizinhos adotem uma política *imperialista* de conquistas. A independência constitui um *ideal* para as comunidades que não chegaram a ela ou que a perderam: expostas à pressão dos Estados modernos, militar ou econômica (esta última sempre apoiada nas armas ou na ameaça da violência), elas buscam conquistar ou reconquistar essa independência por elas considerada o apanágio

dos Estados que as subjugaram ou as dominam a distância (mesmo que essas comunidades não se perguntem se sua moral histórica, seus métodos de trabalho, seus meios naturais lhes permitiriam manter a independência).

A *unidade* da nação é unidade de contradições. A razão formal disso é que todo ser vivo, todo ser em devir, é diferente de si mesmo no tempo. Concretamente, toda nação moderna é ao mesmo tempo sociedade e comunidade, portanto racional (buscando a eficácia técnica) e histórica (fiel ao que considera seus fins e seus valores, sua *razão* concreta e particular). Portanto, a cada momento ela terá de decidir em que medida é preciso subordinar o racional ao que para ela é razoável, ou o razoável particular ao racional. Além disso ela é dilacerada pelas oposições sociais: os grupos e os estratos lutam, uns para chegar ao poder e ter prestígio, outros para conservar a sua posição.

Em última análise, os dois conflitos coincidem: lutando pelo poder, é pela realização ou manutenção de um *valor* que os grupos lutam, e é porque seus *interesses* são lesados (ou supostos tais) que os indivíduos participam da luta. Assim também, os dois problemas da independência e da unidade fundem-se num só. Pode-se constatar isto considerando o exemplo privilegiado do *nacionalismo*[6], o qual, sempre que se torna problemático, torna-se também o problema principal. Com efeito, o nacionalismo ameaça ao mesmo tempo a independência e a unidade da nação, da qual ele nega a existência moral, e do Estado, que para ele é apenas uma prisão para outras comunidades, erigida por uma comunidade particular exclusivamente para seu próprio benefício. A importância do nacionalismo é considerável, até mesmo predominante, nos Estados multinacionais, onde comunidades de tradições, línguas, religiões, estruturas sociais diferentes fazem parte de uma única organização política, quer todos os membros de todas as comunidades aí possuam os direitos de cidadãos, mesmo que nem to-

6. Consideraremos o nacionalismo apenas sob o ângulo dos seus efeitos dentro do Estado, do ponto de vista da política interna. Na vida internacional ele se opõe, frequentemente sob o nome de sentimento nacional, à realização do princípio da sociedade e à colaboração universal na luta contra a natureza.

das as comunidades disponham da mesma influência sobre as decisões, quer certas comunidades (as colônias, por exemplo) não intervenham nas deliberações e decisões, nem mesmo pelo exercício dos direitos políticos individuais. O nacionalismo é menos importante para os *velhos* Estados, nos quais a obra dos unificadores de terras fundiu num só conjunto conquistadores e conquistados: o nacionalismo aí não constitui um fator de ruptura mas, como *sentimento nacional*, um laço entre os membros da nação, distinguindo-os de qualquer nação estrangeira.

Onde quer que se encontre, o nacionalismo constitui um obstáculo histórico à colaboração social, no interior de Estados multinacionais como nos impérios compostos de nações dirigentes e comunidades subordinadas: um Estado (um governo) que se preocupe com a eficácia social empreenderá, consequentemente, a luta contra o nacionalismo. Ora, há interesse em estudar o método e os resultados desta luta: eles nos informarão sobre a natureza geral das tensões no interior do Estado.

Por ser movido pela eficácia, o governo oporá ao nacionalismo sobretudo argumentos de tipo social e racional: isolada, uma comunidade viverá pior do que fazendo parte de uma sociedade mais numerosa, rica, produtiva, no interior da qual terá mais chances de subsistir, sendo protegida por um Estado rico e poderoso contra os perigos externos, mesmo que devesse promover uma transformação da sua moral.

Os argumentos do Estado moderno, consciência da sociedade moderna, serão reconhecidos como válidos pelos porta-vozes do nacionalismo, mas não constituirão para eles uma refutação de suas teses; eles são os defensores do histórico contra o racional e, se estão prontos a reconhecer a importância real da eficácia, recusam-se a considerá-la como valor que poderia contrabalançar o da tradição: a eficácia deverá estar a serviço da sua tradição. O Estado moderno será então obrigado a apelar, contra a tradição, não imediatamente à racionalidade, mas ao interesse, não dos porta-vozes, mas dos que eles pretendem representar. Ele tentará transformar em membro da sociedade aquele que é considerado, pelos líderes do nacionalismo, membro de uma comunidade com sua moral viva. A eficácia deste procedimento é considerável: o nacionalismo só tem influência profunda onde os fatores

históricos estão em pleno vigor, portanto onde o trabalho moderno ainda não produziu todos os seus efeitos e, consequentemente, o nível de vida é baixo e as diferenças de nível de vida entre diferentes grupos da comunidade são maiores que nas sociedades modernas. Diante dessa política, o nacionalismo ou perderá sua influência, ou deverá transformar-se em precursor da sociedade moderna, prometendo as transformações que esta realizou alhures: ele mesmo introduzirá na comunidade o materialismo e o racionalismo. Ele terá sucesso neste caso se o governo existente limitar-se a apelar para um interesse que ele mesmo não se preocupa em satisfazer, ou se for bastante cego para não contar entre os interesses da comunidade "nacionalista" a conservação de tudo o que pode ser conservado da sua moral histórica, nos limites das possibilidades técnicas. Na ausência de circunstâncias favoráveis nascerá, por cissiparidade, um novo Estado que, em princípio, será um Estado moderno.

Daí decorre que o nacionalismo só pode mostrar a sua força onde a sociedade é insuficientemente desenvolvida e o governo central (ou a parte dominante do todo que, nesta hipótese, ele supostamente representa) não compreende o papel social do histórico. Entretanto, e por razões evidentes, o papel do histórico vai-se reduzindo na medida em que a riqueza social aumenta e é mais equitativamente distribuída: sob o risco de desagradar aos profetas do nacionalismo (e aos seus adversários, que veem nele o único perigo ameaçando o Estado moderno), pode-se e deve-se constatar que minorias que possuem uma posição social privilegiada lamentam exatamente o fato de serem minoria, deplorando que a maioria se recuse a seguir sua moral; mas não trabalham para a destruição do Estado, a menos que considerem em perigo seus privilégios. O Estado moderno, portanto, fundamentalmente tem razão na ordem dos fatos e da experiência: é necessário que os interesses do grupo sejam lesados (ou que o grupo tenha este sentimento) e seu nível de vida seja inferior ao da maioria ou da minoria dominante para que o nacionalismo leve uma subcomunidade à ação.

Nós só consideramos o nacionalismo a título de exemplo: ele representa para nós apenas uma forma particular das tensões sociais, a forma na qual o histórico exprime uma insatisfação social. Daí não se

segue que em geral as condições sociais, mesmo as mais desfavoráveis, sejam suficientes para desencadear uma revolta. Que o nacionalismo só atue nessas condições não demonstra absolutamente que se reduza a elas, e supor isso *a priori* seria confundir as condições necessárias com as suficientes. A tensão social é uma dessas condições necessárias das quais só a totalidade equivale à condição suficiente. A moral de uma comunidade pode opor-se a toda violência; o número dos seus membros pode ser tão reduzido, sua riqueza material tão desprezível que ela não poderia alimentar qualquer esperança de sucesso, seu atraso técnico pode ser tão grande que ela não conceberia outra forma de vida senão a subordinação a um todo mais evoluído. Mas onde o nacionalismo de uma subcomunidade constitui um problema para o todo do Estado é preciso resolvê-lo, e, dentre as condições requeridas para isso, a única sobre a qual o Estado moderno pode agir diretamente é a social. Resta saber se os resultados desta análise podem ser generalizados.

b. A tarefa do governo é manter a unidade e a coesão internas (sem as quais a independência seria impossível). Sendo, através da administração, o organizador da sociedade, ele realizará uma das suas condições necessárias satisfazendo os desejos sociais (materiais, econômicos) de todos os cidadãos e fazendo que todos sejam cidadãos, não por estar convencido de que assim tudo está feito, mas por compreender que sem isso nada é factível.

As forças desagregadoras da sociedade, não as forças históricas ou tradicionais, constituem o primeiro problema para o Estado e o governo modernos. A análise tipológica e estrutural dessas tensões no interior das sociedades particulares modernas foi feita acima. Agora ela deve ser completada, mais exatamente, retomada do ponto de vista político, da ação consciente que não se limita a reagir, mas quer agir positivamente.

Na sociedade, é o interesse particular (a participação no produto social) que constitui o motor da ação dos indivíduos, grupos e estratos. Esse interesse é consciente do seu objeto, mas não da totalidade no interior da qual vive e com relação à qual é determinado. O Estado, a política, a ação consciente, visando ao todo da comunidade, são, por assim dizer, *evidentes* na perspectiva desses interesses, a ponto de res-

sentirem qualquer "intervenção" do Estado, e muito justamente: o Estado é precisamente o que deve incomodar os interesses particulares para elevá-los, apesar deles, ao universal com o qual devem colaborar. Para o Estado, trata-se de *justiça social*, e a justiça social não é um conceito social, mas essencial e exclusivamente político, pois a sociedade não é nem injusta nem justa.

O conflito entre a justiça e a eficácia apresenta-se sob inumeráveis formas: ordem contra liberdade, realismo contra idealismo, razão de Estado contra moral, rendimento social contra igualdade de condições, interesse contra fraternidade etc. Para retomar fórmulas clássicas, é a oposição de duas máximas: *salus publica suprema lex est* e *justitia fundamentum regnorum*. A popularidade dessas oposições deve-se provavelmente, em grande parte, ao fato de facilitarem a elaboração de discursos que só exigem um modesto esforço de pensamento. O esforço verdadeiro e necessário do pensamento irá noutra direção: será precisamente o esforço de compreender (e fazer compreender) que os dois membros daquelas dicotomias, em vez de serem alternativos, só se realizam juntos, o esforço de compreender que a justiça não é nada sem a eficácia e a eficácia nada sem a justiça, que um sistema injusto se desfaz pela vontade de sua divindade tutelar — a eficácia — e que todos os sermões, por nobres e verdadeiros que sejam na sua abstração, jamais contribuíram para a criação de um sistema mais justo, enquanto não decidiram levar em consideração as exigências da realidade, do interesse, da organização, do cálculo racional. Um governo que busca a justiça sem querer levar em conta os interesses é injusto, pois o interesse é a mola da sociedade; um governo que visa à eficácia com desprezo pela justiça engana-se, contradiz-se e não realiza nada de duradouro, pois não terá aquela colaboração dos cidadãos sem a qual não pode agir com eficácia. No mundo da realidade e da ação, a justiça é justiça para os interesses, como a eficácia é a organização dos interesses. O homem na sociedade moderna age por interesse. Estas considerações valem para todos os Estados de hoje, e os mais antigos estão a ponto de se submeterem rapidamente à forma moderna do trabalho. É inútil lamentar este fato; é falso crer que só a palavra *interesse* possa resumir tudo o que se pode dizer do homem.

O verdadeiro problema é saber de que maneira esse homem determina seus interesses e em que medida eles podem ser conhecidos pela sociedade. Não voltaremos ao que foi dito sobre a revolta da individualidade empírica: nenhum Estado, qualquer que seja a sua constituição e o sentido que se atribua a este termo, a menos que queira perder-se, poderá reconhecer e admitir as pretensões da individualidade empírica, irracionais e desrazoáveis por definição. O que está em questão é o interesse que pretende ser universal ou referir-se ao universal. A dificuldade está em saber se essa pretensão é fundada, e fundada primeiro no plano da racionalidade, noutros termos: se ela conduz ou não à destruição da sociedade particular. Não nos compete redigir um catálogo dessas pretensões. Tendo distinguido os tipos nos quais elas se encaixam, podemos proceder à sua consideração do ponto de vista da ação política: é aí que a tensão social mostra-se, como foi dito, como a mais perigosa para o Estado moderno (aliás, o fato de sê-lo constitui uma das definições possíveis do Estado moderno).

O cidadão é antes de tudo membro da sociedade do trabalho. Sua primeira exigência é de uma parte equitativa do produto social. É impossível dizer de uma vez por todas em que consiste essa equidade: a riqueza, a produtividade, a situação externa da comunidade, suas tradições particulares, todo o seu estilo de vida intervêm na definição concreta da equidade, e cabe ao governo calcular o que é aceitável e acessível à comunidade tal como é. A sua unidade e coesão não resistirão por muito tempo a um regime de injustiça flagrante (aos olhos dos seus membros), a diferenças de renda muito acentuadas, a uma defasagem exagerada entre os níveis de vida dos diferentes grupos ou à permanência de vantagens puramente históricas ou tradicionais. A desigualdade de oportunidades de acesso à direção dos interesses sociais, a opressão pesando sobre certos grupos levarão as partes prejudicadas da população seja à revolta, seja à resistência passiva do desespero.

Pode-se duvidar que a justiça social, conceito moderno e essencialmente político, seja suficiente para resolver todos os problemas particulares de uma subcomunidade essencialmente tradicional, dominada e dirigida por outra mais avançada, rica e poderosa. Ela será suficiente, neste caso, para impedir ou enfraquecer a revolta do histórico (cf. *su-*

pra, *a*). O caso geral do perigo de ruptura nas sociedades modernas encontra-se alhures[7]. Pois, nos Estados modernos, o fato de todos terem voz ativa não faz desaparecer as dissensões entre as minorias existentes que não conseguem fazer prevalecer seus pontos de vista. Esses grupos existem em toda parte e em toda parte a sua insatisfação *moral* pode encontrar noutra insatisfação, puramente social (*material*), a mola que não possui em si mesma.

Do ponto de vista do governo, é a *lealdade* dos cidadãos que está em questão. Pode acontecer que uma minoria descubra ou creia descobrir alhures possibilidades que pensa lhe serem recusadas pelo Estado onde vive: sua fidelidade com o governo deste Estado, consequentemente, enfraquecerá e, no limite, ele poderá aderir ao governo de um Estado que considere a sua verdadeira *pátria*, o país onde *poderia* viver *livremente*. Serão de duas espécies as consequências dessa conversão: a emigração individual que, mesmo levando a um enfraquecimento da sociedade do Estado de origem, acabará produzindo, pelo desaparecimento de um fator desintegrador, uma unidade maior; ou então a coesão do Estado será debilitada se a minoria tentar influir na vida do Estado "tirânico" de modo que as suas decisões favoreçam a pátria de eleição daquela minoria, à qual ela deseja, de algum modo, agregar ou submeter o próprio país.

Seria pouco apropriado querer julgar esses fenômenos do ponto de vista de uma moral abstrata. Eles dizem respeito à política e à responsabilidade governamental, que consiste em fazer coincidir o justo e o eficaz. É certo que, enquanto a decomposição da comunidade e/ou da sociedade não chegar ao ponto de não existir mais governo efetivo no Estado, todo governo dispõe dos meios administrativos e, particularmente, policiais, necessários para combater a deslealdade. Técnicas de efeitos mais duráveis poderão servir sempre que a lealdade da maioria não seja vacilante: o governo reprimirá a minoria ou quebrará o seu

7. As comunidades coloniais encontram-se numa situação especial pelo fato de não estarem ordinariamente ligadas à organização política da sociedade metropolitana (o número de exceções é desconsiderável e o seu peso, desprezível), não tendo voz ativa na assembleia dos membros desta última.

espírito combativo por meio de uma legislação repressiva. De fato estes procedimentos (e outros) foram amiúde usados e o são ainda, não por serem os mais eficazes, mas por serem os mais cômodos. Como regra geral, portanto, exceção feita dos casos em que a minoria é demasiado frágil e não pode contar com apoio externo, esses procedimentos não tiveram sucesso a longo prazo: a própria repressão acaba reforçando a coesão do grupo, e o perigo presente faz que as chances do sucesso futuro pareçam maiores; no final, a minoria, convicta de não ter nada a perder além das próprias cadeias, arrisca tudo porque pensa não ter nada a arriscar.

c. O problema, no mais profundo, é o do conflito entre a sociedade enquanto tal, cálculo universal de uma luta contra a natureza una, e o Estado, essencialmente histórico, consciência de uma comunidade particular que subsiste e quer subsistir como comunidade particular, embora a sua forma de trabalho tenha-se tomado racional. O problema apresenta-se como tal para todo Estado, mesmo que em cada caso ele se ponha diferentemente. Nós já o encontramos mais de uma vez; mas é só aqui que ele cessa de ser problema de filósofo, para se tornar problema para o homem de ação e de governo.

A primeira forma que ele assume é a do conflito entre interesses legítimos (racionais) dos membros da sociedade e a legalidade do Estado. O cidadão é obrigado a observar as leis do Estado: esta não é mais que uma definição explícita do cidadão. Entretanto, do ponto de vista do indivíduo que é cidadão de um Estado, esta proposição não tem valor absoluto: ela o liga — moralmente, na medida em que se funda na universalidade da lei e exprime o fundamento de toda moral formalmente válida —, mas só enquanto é cidadão deste Estado. Ora, ele pode renunciar a esta qualidade, e isto pode até tornar-se uma obrigação moral para ele, ser razoável, se a lei positiva do Estado entrar em contradição com o princípio da universalidade. Mais ainda, depois que o homem moral compreendeu que a moral não é nada se não se encarna na história, ele reconhece também ter o direito, não só de julgar, mas de agir no plano da história, direito à revolta (direito *moral* que jamais poderia tornar-se direito *legal*). Revoltando-se, ele escapa à con-

tradição com o princípio moral: ele sabe agora que a lei positiva pode violentar a lei da universalidade e que essa violência lançará o descrédito sobre o próprio conceito da lei aos olhos daqueles cujo respeito pela lei deve dar força e realidade ao universal. Ele defenderá a lei contra as leis injustas.

Mas este princípio moral é formal. Restará sempre saber se ele é invocado justamente: não basta aderir à moral, e, se o apelo ao seu tribunal não deve tornar-se um pretexto para a preguiça e o laxismo, é preciso saber o que é positivamente moral em certo momento e em determinada situação, e não se limitar a constatar que uma regra positiva, talvez tecnicamente indispensável, está em contradição com o princípio. A responsabilidade de quem age, do homem político, do cidadão assim como do governo, refere-se tanto ao resultado quanto à máxima: o problema não é escolher ou a história ou a moral.

Portanto, a contradição, sempre possível, entre a legalidade e a justiça não se resolve por uma simples tomada de posição em favor de um ou outro dos dois termos. A legalidade é a própria forma do Estado moderno: ninguém poderá negá-la sem com isso destruir a paz interna e a ordem do Estado, da sociedade, da comunidade. Por outro lado, o interesse põe em movimento todas as ações de todos os que trabalham juntos na sociedade, na comunidade, no Estado: não se pode descartá-lo sem desfazer a estrutura tríplice e una da vida política. O indivíduo que se revolta contra a lei do Estado em nome dos seus justos interesses pode, pois, ter razão; nem por isso a sua atitude deixa de ser revolta; e o governo, em última análise, todo cidadão enquanto tal, tendo por função defender a legalidade, deve lutar contra o que considera, legitimamente do ponto de vista da legalidade, deslealdade, traição, violência.

A deslealdade torna-se assim problema para o governo. Para resolvê-lo ele deverá buscar uma definição dos justos interesses, e para defender a legalidade deverá reconhecer esses interesses, a fim de poder, razoavelmente, definir e combater a deslealdade não razoável.

Repetindo: para um governo que disponha de sólida administração e tenha o apoio da grande maioria dos cidadãos é fácil esmagar as minorias infiéis, descrentes, desleais. É quase tão fácil para ele ter sucesso

oferecendo aos chefes das minorias certas vantagens que os tornem dependentes do governo estabelecido e suspeitos aos seus próprios grupos, ou então jogando uma minoria contra outra de modo que os dirigentes de uma vejam-se obrigados a seguir, em vez de dirigir, seus adeptos, mais exaltados contra a outra minoria que contra o governo. Entretanto, esses procedimentos voltam-se contra seus autores. No primeiro caso, se têm sucesso, privam a nação por muito tempo da afeição de uma parte de seus membros, e, em caso de fracasso, reforçam a coesão do grupo desleal; por outro lado, a corrupção dos chefes tem o inconveniente de produzir constantemente novos candidatos às vantagens da venalidade, e candidatos sempre mais *radicais* (o radicalismo aumenta o seu valor comercial); o *divide et imperes*, enfim, tomado como princípio político, constitui uma contradição com o próprio princípio da política, pois ele não só mantém as tensões no interior da sociedade e da comunidade, como as aumenta. Isto não quer dizer que esses procedimentos sejam categoricamente inadmissíveis e que deveriam ser banidos de uma vez por todas. Podem surgir situações nas quais só os meios de efeito imediato são úteis, porque só eles permitem ganhar o tempo necessário para preparar a solução dos problemas fundamentais. É verdade que essas situações só existem onde anteriormente se tenham cometido graves erros; porém elas existem, e as recriminações contra os responsáveis do passado só ajudam a remediar as consequências presentes na medida em que se transformam em reflexão razoável sobre as causas das atuais condições. Porém, legitimáveis como podem ser, estes meios não se tornam legítimos em si, assim como um paliativo, algumas vezes indispensável, não é um medicamento. A verdadeira solução deve visar ao verdadeiro problema, que é o do reconhecimento dos justos interesses pela lei e na organização.

d. Os justos interesses — em todos os planos: o da comunidade, o da sociedade, o do Estado, sendo este último, para os indivíduos, o plano da participação nas decisões conscientes — definem-se, sem dificuldade, como os interesses *universalizáveis*, isto é, que podem coexistir com a organização da sociedade, com a tradição da comunidade, com a lei do Estado. São esses interesses, e só eles, que um governo

razoável reconhece, e dos quais exige o reconhecimento por parte de todos. A dificuldade aparece após a definição, no momento de tirar dela as consequências para determinada situação.

Sendo propriamente política, essa dificuldade é objeto da ação do homem de Estado. Ela não se resolve por meio de uma regra geral. O que pode ser conservado da moral de uma comunidade no momento em que esta é levada à forma moderna do trabalho? Como fixar antecipadamente o que é tecnicamente possível ou impossível para uma sociedade particular no plano da produção e da organização, ou o que um Estado histórico pode conceder aos seus cidadãos em termos de liberdade individual (de possibilidade de ação arbitrária)? Os direitos da inteligência prática, da experiência, do tato, da prudência são aqui imprescritíveis. O que seria opressão inadmissível em determinado Estado, fundado numa comunidade sem minorias dissidentes, rica, habituada ao trabalho, unida por uma forte tradição, pode constituir um mínimo indispensável de medidas pedagógicas noutro Estado, recentemente saído de um estilo de vida antigo, pouco unido porque pouco ligado em suas partes pela influência do trabalho social. Num deles a participação dos cidadãos nas decisões políticas pode ser normal, enquanto no outro a expressão nem seria compreendida. A moral, a organização da sociedade e do Estado são maleáveis: seria insensato querer detê-las, a fim de evitar as dificuldades da ação prudente.

Não se deve acusar a filosofia de não oferecer aquilo cuja impossibilidade ela mesma prova. Ela pode mostrar o que o homem de Estado deve buscar, pode indicar os meios à sua disposição; ela não pode fazer que o homem de Estado não seja mais homem de Estado. Ela pode explicar que o Estado deve ser unido e que só pode sê-lo se reconhece os justos interesses de todos; ela não pode dar aos Estados governos competentes e razoáveis, assim como não pode levar as minorias a considerarem os seus interesses — quaisquer que sejam —, pelo menos do ponto de vista deste primeiro universal que é o racional, nem pode obrigá-las a sempre respeitarem as necessidades do trabalho e do Estado no momento de defender o que lhes importa material, moral ou politicamente. Ela não pode impedir que as maiorias abusem da sua força, declarando indispensável o que só serve para dispensá-las de todo

esforço de compreensão, de cálculo racional, de pensamento razoável. Não é culpa da filosofia se os governantes sucumbem à tentação da facilidade técnica ou não evitam os erros de uma vaidade que, aos seus próprios olhos, os torna indispensáveis e oniscientes. Ela não pode sobretudo fazer que os homens de vida desmoralizada, na qual as obrigações do membro da comunidade, do trabalhador da sociedade, do cidadão do Estado *não são mais evidentes*, formem uma unidade sadia, capaz de durar e subsistir no seu ser. Este *ser* terá desaparecido e só o acidente das relações com seus vizinhos conserva uma existência precária a esse pseudo-Estado, uma espécie de sobrevivência comparável ao equilíbrio de quem, num tumulto, não cai porque é pressionado por todos os lados, ou comparável à força de resistência de um vaso que não se rompe, embora a pressão interior seja superior à resistência de suas paredes, simplesmente porque a pressão exterior, mais forte, é igual sobre todas as suas partes. Numa palavra, a filosofia não pode fazer que a conciliação dos interesses com a universalidade seja sempre possível. Entretanto, ela agirá na medida em que for ouvida pelos que têm a confiança dos homens, quer constituam o governo, quer sejam os chefes dos diferentes grupos: é possível que, compreendendo a realidade, esses homens busquem com um espírito mais iluminado — e se as circunstâncias o permitirem, encontrem mais facilmente — uma via que conduza ao que reconhecem como o objetivo da política.

A tarefa principal do governo razoável é a educação dos cidadãos. Esta tese é apenas o resumo do que precede. Mas, enunciada desta forma, ela encontrará a mais viva resistência, e todos os pseudoargumentos da abstração, dos quais falamos, levantar-se-ão contra ela. A que se reduz a liberdade do indivíduo se o governo tem o direito de educá-lo? Como o governo poderia intervir num processo que se desenvolve no plano da sociedade e segundo leis, cuja ação seria falseada por intervenções que testemunham talvez boas intenções, mas certamente desconhecem profundamente a realidade? Como é que tudo o que é sagrado para os homens, e deve permanecer como tal, não seria profanado, desvalorizado, destruído se uma autoridade exterior se fizesse seu juiz e julgasse, segundo princípios que lhe são próprios, o que é e deve ser princípio de todo juízo?

Já indicamos o que se deve pensar das duas primeiras destas objeções. Em primeiro lugar, encontra-se, como é natural, a antiga confusão entre liberdade, que é razão, e arbítrio, que é violência. A violência é certamente real, mais ainda, constitui a fonte e a raiz de toda reflexão e toda ação: seres não violentos não teriam necessidade nem de política, nem de moral, nem de filosofia. Mas, rigorosamente falando, é absurdo querer fundar a filosofia na violência, como se a violência pudesse ser seu único objeto, seu conteúdo e seu critério: a violência é o silêncio, silêncio inicial, silêncio do bruto, e a consciência da violência que *quer ser* violência conduz ao silêncio, não do bruto, mas da brutalidade humana. A filosofia só existe para o ser violento e razoável, e só se torna consciente no ser que optou pela razão contra a violência. Isto implica que a opção contrária é sempre possível, o homem pode recusar a filosofia, mas é contraditório querer refutá-la, pois toda refutação, independentemente do que deseja refutar, pressupõe o discurso razoável e, portanto, a filosofia. Os apologistas da violência e da individualidade empírica não defendem necessariamente causas más. Dado que o seu encômio pretende ser mais que um apelo emocional aos sentimentos, eles obrigam-se a mostrar que, no caso considerado, a violência está em função da razão. Pode ser que o universal seja realizado pela individualidade inconsciente do que faz e que a paixão faça a obra da razão; mas esta justificação não pode ser fundada na paixão. A hipocrisia dos que, invocando a razão, visam exclusivamente à própria vantagem oferece, sem dúvida, um fundamento aparente aos discursos dos advogados da individualidade empírica; mas é apenas aparente: não basta opor o erro ao erro. Não se deve também recorrer a uma moral que desvaloriza toda ação empírica, para condenar as más ações tornando suspeitas as boas: a hipocrisia do puro revoltado equivale à do egoísta e do opressor.

A segunda objeção, tirada da natureza da sociedade do trabalho, sem dúvida é válida, mas nos seus limites: é certo que intervenções intempestivas podem produzir graves distúrbios e, em certos casos, seria melhor deixar o mundo da luta com a natureza ocupar-se dos seus negócios, do que correntemente chamam-se os *negócios*. Não se segue daí que o que é verdade para as partes, mesmo que o fosse para todas

elas, seja a verdade do todo, e, no que se refere à sociedade moderna em particular, foi mostrado que na sua totalidade ela é insensata, isto é, não possui sentido positivo em si mesma para os que a compõem.

É diferente o caso da terceira objeção. Pois a sociedade efetivamente só adquire sentido ao reconhecer uma moral viva, e o Estado é simplesmente a consciência dessa moral, ao mesmo tempo que reflexão sobre as condições e os meios para assegurar a essa moral duração, vida e independência. O sagrado do qual fala a objeção é, com efeito, mais importante do que o que entra em conflito com ele: como se poderia julgar a política de um governo senão segundo os princípios da sua moral, da moral da comunidade, mais profundamente viva do que toda organização, toda eficácia, toda ação? O argumento tem peso e merece ser levado a sério. Inicialmente é preciso conceder-lhe — e nós o fizemos — que a natureza do Estado está em função da moral da comunidade: um Estado fundado sobre uma moral degenerada ou um Estado que não considera a sua moral pode, durante certo tempo, brilhar artificialmente e aproveitar das conquistas do seu passado ou dos acasos da história, dos quais o mais favorável seria que a degeneração moral estivesse mais avançada nos seus concorrentes e adversários do que no seu interior. Ele não brilhará por muito tempo e acabará por desabar, se não pela ação de outras comunidades mais sadias, pelo menos pelo absurdo da sua própria existência que se revelará ao pensamento do seus cidadãos ou, antes, ao seu sentimento. Entretanto, nem por isso qualquer moral histórica é boa e merece ser conservada; ao contrário, a própria objeção admite que uma moral pode se degenerar e, portanto, ser má. Dizer que uma moral qualquer vale sempre mais do que nenhuma moral é apenas uma frase de efeito: não existe vazio moral, e não há comunidade sem moral viva, isto é, sem *aquilo que é evidente*. O que se considera imoralismo do ponto de vista de uma moral diferente e externa, na qual outras coisas *são evidentes*, é ainda uma moral e, na perspectiva da forma e da função, é o equivalente da que a critica e condena. É preciso abandonar a perspectiva, absolutamente inadequada, da forma e da função: põe-se então, com todo rigor, a questão do critério que distingue as morais entre si, critério que, por assim dizer, distingue as *morais morais* das *morais imorais*.

Um governo pode agir de maneira imoral, uma comunidade pode viver segundo uma moral reprovável, falsa, má, e seu governo pode, precisamente agindo de maneira imoral, exprimir essa *imoralidade* pensando-a. É isso que, em todo caso, quase naturalmente, se é levado a dizer: o problema é saber o que essa afirmação significa, pressupõe e, implicitamente, estabelece como ideal de ação e de moral. Esse problema constitui, em certo sentido, a questão moderna: ela nasce da lembrança (ou da experiência presente) do arbítrio e da violência, e visa, na tradição moderna, ao que se chama os *direitos do homem e do cidadão*[8]. Discutiu-se indefinidamente esta questão, e não parece que a discussão possa terminar rapidamente. A razão está em que a expressão *direito do homem* é ambígua. O homem enquanto ser natural não tem direitos, pois nenhum ser natural pode ter direitos se se compreende por *natural* aquele que não participa da linguagem, do trabalho, da organização, da sociedade, da comunidade. Se quiséssemos usar o termo *direito natural* com esta acepção de *natural*, seríamos obrigados a definir, como muitos o fizeram, os limites da violência individual como medida do direito natural — definição a rigor absurda, pois o seu único resultado é a redução do que deve ser ao que é ou foi. Acaba-se por elaborar um mito quando se tem necessidade de uma análise conceitual e um discurso razoável. É muito provável que o que chamamos direito tenha nascido de um estado de coisas que não chamaríamos estado de direito; mas falando assim restringimos arbitrariamente o alcance do termo e esquecemos que um direito injusto segundo o nosso sentimento é ainda um direito, e falamos como se uma comunidade sem direito fosse imaginável, ou um ser de forma humana isolado dos seus congêneres — não se trata dos que, tendo vivido entre os homens, separaram-se deles posteriormente — fosse um ser humano.

Todavia, a expressão *direitos do homem* não é insensata, mas o seu sentido positivo e político não está fundado no pensamento abstrato que o adotou e sim na história. Há comunidades, e nem todas perten-

---

8. Põe-se aqui concretamente a questão do *direito natural*, que apareceu como questão de *forma* no nível da moral pura (cf. § 11 e § 12). Noutros termos, o problema moral encontra-se aqui *encarnado* na realidade política e histórica.

cem ao passado, que distinguem entre homens livres e escravos, entre seres humanos que têm direitos e outros que não os têm. É evidente que essa distinção está em contradição com o conceito de universalidade: a escravidão é, portanto, injusta. Porém, embora injusta, não é contrária ao direito, e o problema posto por esta coexistência da injustiça com o direito é precisamente o que nos ocupa aqui. Em todo caso, não basta proclamar os direitos da justiça. Esta expressão não só não resolve o problema, mas complica-o ainda mais e, levada a sério, acaba destruindo os projetos dos seus fautores. Pois o princípio de universalidade enquanto tal não tem aplicação imediata. Protestar contra a escravidão só tem sentido numa situação histórica determinada, e esse protesto, segundo o caso, pode significar ou a obrigação *moral* para os homens livres de reconhecerem como seus iguais os que não o são do ponto de vista do direito, ou que a *instituição* da escravidão tornou-se supérflua e nociva, seja porque a forma do trabalho mudou, seja porque os escravos ameaçam estabelecer pela violência um novo direito que lhes conceda o que o direito em vigor lhes recusa. No primeiro caso, o direito do *homem* — a antiguidade, que formulou o conceito de igualdade natural e moral dos homens razoáveis, ignora a expressão — não é de modo algum um *direito*, mas uma exigência moral; no segundo caso, o que o escravo busca obter não é um direito *do homem*, mas os direitos de um membro da sociedade e, no limite, os direitos do cidadão[9].

Neste último caso, um direito do homem existe; mas é o da razão na história contra o que, na história, tornou-se não razoável, e ele varia

---

9. A isso podem-se acrescentar outras observações: em lugar algum o escravo é privado de todos os direitos, embora na maioria dos casos ele não tenha a possibilidade de agir em direito; ele pertence à *família* e é protegido pelo costume mesmo nos casos em que o direito formal não o protege mais que aos filhos do *pater familias*; ele tem a possibilidade de alcançar a liberdade (o que amiúde coloca-o acima da mulher *livre*); e em toda parte é do interesse do senhor conservar em bom estado a parte do seu patrimônio que constitui o escravo. Estes são, se se quer, os *direitos naturais* do homem na escravidão, pois estão fundados no interesse social. Protestar contra um direito existente em nome dos direitos do homem é protestar contra um direito superado, não é instaurar um direito intemporal sob pretexto de que todos os homens são iguais — pretexto que ninguém levaria a sério enquanto se tratar como privados de direitos (ou da maior parte dos direitos do cidadão) os criminosos, os loucos, os imbecis.

segundo as comunidades, as sociedades e as épocas. Em qualquer período histórico existe o que é direito natural para esse período, um direito que, *por ser evidente*, não tem necessidade de códigos e fórmulas, mas vale na consciência de todos. Mesmo os que se revoltam contra esse direito "natural" *revoltam-se* a partir da ideia de um direito natural "mais natural" e declaram que um direito natural, o direito natural, pode ser descoberto.

Vê-se que o *direito natural* significa duas coisas distintas: uma *ideia*, no sentido kantiano, ideia formal, eternamente a mesma desde que apareceu na história, ideia que é assim, no plano da política, apenas o critério, moral e negativo, do injusto (cf. *supra* §§ 11 e 12), e um *conceito* histórico do que é "evidente" para a moral positiva de uma época e de uma comunidade.

Se, pois, falamos de direitos do homem no campo da política prática, se queremos captar o *conceito* desses direitos, precisamos buscá-los na própria estrutura do Estado moderno, e, dado que esse Estado deve sua modernidade ao método de trabalho e de organização da sociedade moderna, é no plano social que os encontraremos. O indivíduo tem direitos no Estado moderno porque a sua colaboração é necessária para o bom andamento dos negócios da sociedade: a sua revolta ou a sua recusa passiva, constituindo uma ameaça real para a sociedade, constituem também uma ameaça para o Estado, cuja unidade, força e chances de sobreviver dependem da boa vontade dos cidadãos no trabalho. A definição concreta desses direitos dependerá da tradição particular e da riqueza social de cada Estado; disso dependerão, particularmente, a extensão dos direitos públicos dos cidadãos e a parte que eles tomarão nas decisões que comprometem o todo do Estado (e a forma, constitucional ou não, do Estado). Mas nenhum Estado moderno pode recusar a seus cidadãos todo direito: a igualdade diante dos tribunais, a maior igualdade possível de oportunidades de sucesso, o respeito pela moral viva da comunidade constituem em toda parte as condições a serem consideradas por todo governo desejoso de manter em boa saúde a sociedade e, consequentemente, o próprio Estado.

Pode parecer que este modo de reconhecer os direitos do homem e do cidadão esteja abaixo da dignidade do direito natural, da moral, da

filosofia, e que esse utilitarismo ignore o que a *ideia* do direito natural tem de grande e nobre. Entretanto, esta dignidade e nobreza não nos concernem no momento; pois aqui se trata de problemas de governo, não de problemas filosóficos: nenhum governo consciente de sua tarefa e que queira subsistir — fosse para realizar uma forma filosoficamente mais elevada do direito positivo — poderia inspirar as suas ações em princípios que apenas fixassem um limite (moral) às suas ações, mas não lhe permitissem captar os problemas concretos nem muito menos resolvê-los. O Estado tem a ver com os indivíduos tais como são, e no mundo moderno eles são interessados, não como sempre foram, mas conscientemente e como calculistas. Daí não decorre de modo algum que eles sejam só isso: não existe o *homo oeconomicus*; e insistimos suficientemente sobre o que a sociedade tem de insensato e insatisfatório quando é hipostasiada como se fosse a única forma de vida em comum, assim como destacamos o papel positivo da moral viva quando se trata de captar o que os indivíduos consideram seus justos interesses. Mas, se a moral viva não deve tornar-se uma abstração hipostasiada à maneira da sociedade abstrata, tampouco se transformar num ídolo morto, é necessário precisamente que o cálculo encontre nela o seu lugar. Não será certamente o cálculo que dará um sentido à existência dos indivíduos e das comunidades, mas sem ele nenhum indivíduo, nenhuma comunidade conservarão a menor possibilidade de se ocupar com o sentido. Os direitos *políticos* são direitos reais porque os indivíduos podem defendê-los eficazmente no plano *social* (do trabalho e da organização), desde que uma porcentagem suficientemente elevada dentre eles sinta que são lesados. Eles são direitos sociais aos quais corresponde o dever da colaboração no trabalho da sociedade: quem não trabalha não tem nem direito nem qualquer meio de fazer valer o que considera seu direito "natural".

Do nosso ponto de vista, os direitos do homem e do cidadão, na sua forma concreta e histórica, constituem assim um problema para o governo, o mesmo problema fundamental que encontramos, sob outras formas, nas análises precedentes. A moral viva da comunidade pode entrar em conflito com as necessidades racionais, o egoísmo calculista dos indivíduos pode enfraquecer qualquer moral, a ponto

de tomar impossível uma organização eficaz, de modo que a busca individual da vantagem imediata conduza à perda de todos. Essas situações extremas produzirão sempre os mesmos resultados, seja a subordinação de uma comunidade degenerada e ineficaz a outra mais sadia, seja a manutenção da independência e do Estado por meio de um sistema político autocrático (mais ou menos disfarçado). Mas os casos extremos são raros, e o problema do Estado, ao mesmo tempo racional e moral, põe-se em toda parte e a todo momento. O governo será, pois, necessariamente educador, quer queira e saiba, quer não: ele não pode não influenciar a racionalidade dos cidadãos, a sua moral e o sentido que dão à sua existência, nem que fosse só pelo fato de, influindo sobre o seu modo de trabalhar, tornar impossíveis ou inevitáveis certas decisões morais. O governo deve buscar a reconciliação entre o universal da razão (que exige a possibilidade de uma vida sensata para todo indivíduo, sob a única condição de que ele reconheça a legitimidade universal desta exigência), o universal (racional e técnico) do entendimento e o universal concreto e histórico da moral da comunidade. É pouco provável que os governos cumpram essa tarefa com plena consciência, o que não significa que não a cumpram (mal, se for o caso).

e. Sendo educador, o governo é obrigado a julgar a moral da comunidade. O sagrado da comunidade não pode ser absolutamente sagrado aos seus olhos (a menos que ele aceite a morte da comunidade por amor a esse sagrado). Põe-se assim a questão de saber em que medida o governo do Estado é obrigado pelas regras da moral. A questão se põe de fato para qualquer governo. Na sua forma universal, ela só pode ser posta do ponto de vista da filosofia. Para o governo, ela se apresenta sob forma concreta: até onde ir sem pôr em risco a existência do Estado no meio de outros Estados, e sem desacreditar-se junto aos cidadãos, agindo contra valores sem os quais a vida não lhes pareceria mais digna de ser vivida? Para o filósofo, a questão é da moral política.

Uma constatação, ordinariamente chocante, decorre da própria existência do problema. Se o governo deve ser educador, portanto, se deve julgar a moral histórica da comunidade, as regras que devem

guiá-lo não podem ser as que guiam o cidadãos. O indivíduo vive segundo a moral da comunidade no quadro das leis: o homem de Estado, que deve julgar a moral e as leis, não pode contentar-se com segui-las. Uma comunidade que, vivendo simplesmente a sua moral, não precisasse pensá-la seria, certamente, uma comunidade feliz — se é que existe essa comunidade. Mas não é certo, muito pelo contrário, que essas comunidades possam subsistir num mundo que, pela forma da sociedade dominante, *quer* a mudança. Talvez seja um ideal, mais ainda, *o* ideal chegar a um estado de coisas em que o desejo dos indivíduos seja moral, isto é, esteja de acordo com a estrutura da comunidade e com o seu universal concreto, ninguém exija o que não lhe é de direito, as necessidades históricas tenham sua satisfação assegurada, nenhuma outra tensão além da existente entre indivíduos perturbe uma ordem que não pesaria a ninguém porque a todos pareceria *natural*, um estado de coisas em que, para dizer em poucas palavras, a violência tenha desaparecido da comunidade e mostre-se, no máximo, sob a forma da enfermidade — pois a própria paixão aí não seria mais que isso —, e portanto, não haja mais lugar para um governo. Talvez esse ideal não seja um simples sonho. Mas ele precisaria ser realizado no mundo tal como é e se autocompreende, e esse mundo não é o da coincidência, na razão, da moral concreta com o desejo histórico e o racional. O retorno a uma primitiva inocência é impossível, a não ser que uma catástrofe, um verdadeiro cataclismo atingindo toda a face do globo, restitua a uma humanidade reduzida aquele estado do qual ela partiu e perdeu, e do qual ela partiria de novo, se o reencontrasse numa nova inocência inconsciente, para chegar ao ponto em que se encontra no presente, ponto em que toda moral histórica está sujeita à crítica do entendimento e espera a sua justificação da razão — que lha concede ou recusa.

O problema é elevar-se à razão subsistindo, subsistir para elevar-se à razão, e esse problema deve ser resolvido no plano empírico, da violência, das paixões dos grupos e dos estratos, da competição e da luta entre os Estados, no plano também do trabalho e do poder que ele oferece, da organização e, portanto, da riqueza. É nesse plano que o indivíduo na sociedade compreende os seus direitos e deveres: ele quer

ser reconhecido como membro útil e está pronto a agir em vista disso. O cidadão do Estado constitucional conhece a sua liberdade e as suas obrigações, a primeira delas sendo a de exprimir suas preferências no que concerne aos projetos de ação que interessam ao todo do Estado, a segunda, de submeter-se à decisão tomada e manter, no que lhe compete, a unidade do Estado. Mas o papel do governo não termina aí: cabe-lhe formular os projetos e tomar as decisões, respeitando os desejos dos cidadãos (que incluem as "convicções") na *medida do possível*.

Esta limitação implica que esse respeito nem sempre é possível. Implica, contrariamente à opinião mais difundida, uma limitação no direito do governo de ceder aos desejos dos cidadãos. O governo pode encontrar-se em oposição à tradição e aos desejos tradicionais da maioria dos cidadãos, ou às resistências, em si respeitáveis por serem inspiradas pela moral viva da comunidade, mas que conduziriam a comunidade a oferecer-se em holocausto no altar de uma moral em contradição com a situação histórica que é a sua. A questão para o governo não é apenas defender a lei e, nela e por ela, o universal e a igualdade de direito dos cidadãos contra a má vontade dos indivíduos e dos grupos, contra os revoltados que, guiados pelo sentimento e recusando todo pensamento e toda lei, recusam toda forma de universalidade concreta e situam-se do lado da violência: a própria lei do Estado e a moral da comunidade, precisamente no que têm de positivo, estão e devem estar submetidas à critica. Um governo e uma nação podem preferir a morte e o desaparecimento ao abandono da sua lei e da sua moral: essa decisão *trágica* quer e aceita a tragédia; mas, na medida em que se trata de viver, o governo não só tem o direito, mas também a obrigação de julgar a lei e a moral.

A questão filosófica do critério desse julgamento coloca-nos diante do conflito das duas regras de qualquer vida humana que são: *primum vivere, deinde philosophari*, porém evitando *propter vitam vivendi perdere causas*. O esquecimento do primeiro princípio é o perigo de toda política "idealista", o do segundo é o do "realismo"; ambos acabarão por somar suas falhas onde a fraqueza do pensamento, o laxismo, a preguiça da nação e do governo hesitam e oscilam entre eles e, para não ser obrigado a observar qualquer regra, esforça-se por esquecer que

toda ação é julgada antes de tudo por seus resultados. Uma ação que fracassa é refutada pelo seu próprio critério, pois ela buscou o sucesso; e aquele que, para explicar seu fracasso, apela para a força das coisas, das circunstâncias desfavoráveis, da maldade dos homens, reconhece com isso que, ou bem fez um projeto insensato, ou bem escolheu meios insuficientes, ou ainda ignorou os dados de um problema que, contudo, tinha assumido como próprio. Daí não decorre absolutamente que o sucesso justifique qualquer ação que alcance o seu objetivo; também não está provado que todo fracasso refute a escolha do objetivo que a ação não alcançou; mas não deixa de ser verdade que a ação empreendida é refutada pelo insucesso. Esta constatação é tão evidente que não se ousaria explicitá-la se as confusões devidas aos bons sentimentos, por um lado, ao cinismo vulgar, por outro, não tivessem feito e não continuassem a fazer tudo para ocultá-la. Por válido que seja como critério negativo, o fracasso (e com maior razão o sucesso, que é apenas critério técnico) não permite, entretanto, escolher entre os objetivos. A previsão do fracasso exclui certos objetivos e/ou métodos (certas "políticas"); mas deixa indeterminada a escolha entre as possibilidades que parecem realizáveis.

O fim último de toda ação governamental é a sobrevivência da comunidade como comunidade de homens levando uma vida que consideram sensata, portanto a sobrevivência do universal particular concreto que é a moral viva. Mas esse fim último só se torna imediato nas situações trágicas. Normalmente não se põe a questão da relação dos negócios correntes com o fim último: acredita-se estar diante do "curso normal" das coisas, convencido de que os procedimentos "normais" do entendimento, da técnica social e administrativa devem bastar. Amiúde, o que é essencial para a sobrevivência da comunidade só aparece retrospectivamente, e ao olhar que se volta para trás aparece como decisivo o que, enquanto o passado ainda era presente, foi tratado como questão corriqueira. A verdadeira *virtude* do homem de Estado (a palavra virtude significa aqui o que constitui a perfeição daquilo do qual ela é *virtude*) é, pois, a perspicácia, a previsão — cujo melhor nome é a *prudência* do *vir prudens* (*phrónesis*) — que sabe discernir o que um dia mostrar-se-á essencial, que capta o que é importante para a

moral da comunidade e para os interesses do Estado, antes que a *crise* o revele a todos, e o revele num momento em que se trata exclusivamente de sobreviver e não de buscar um objetivo para a vida. E essa virtude será perfeita se, educando a nação, produzir nela a aceitação do que não pode ser recusado quando se quer viver dignamente.

Não está dito que essa prudência esteja sempre do lado do governo: o verdadeiro homem de Estado não detém necessariamente o poder, e o cidadão pode ter razão contra o governo, o bom cidadão contra o mau governo. O governo será então ilegítimo, embora sendo legal, e o cidadão razoável e prudente, razoável porque prudente e prudente porque guiado pela visão do todo da vida política, será o verdadeiro governante. Ele pode pois, por direito de razão e contra a legalidade, reivindicar seu direito de revolta, de recusa, oposto em nome da razão ao arbítrio (consciente, se é o interesse particular dos governantes contra os interesses do todo, inconsciente se é o arbítrio do laxismo e da estupidez). Sendo, porém, prudente, ele hesitará em fazer uso deste direito: se a maioria dos seus concidadãos se parecessem com ele, a sua pressão sobre o governo já teria bastado para mudar o estado de coisas existente; dado que não são guiados pela razão, para apoiar-se neles ele deveria desencadear a violência das suas paixões, que *podem* servir à razão, mas não a servirão necessariamente e nunca a servirão de modo razoável. Ele sabe muito bem que os homens sempre agiram por paixão e, por assim dizer, *em vista* da razão, não *pela* razão. Mas seu problema, num mundo informado pelo universal do entendimento, é fazer que a violência não entre mais em cena: justamente porque compreendeu a violência e porque a história chegou ao ponto em que o papel positivo da violência pode ser compreendido, ele buscará o meio de conduzir os homens por um caminho do qual não se discerne certamente todo o traçado, mas cuja direção tornou-se visível.

O problema parece, pois, resolvido: basta encontrar um homem ou um grupo de homens que, graças à sua prudência, sejam capazes de educar a comunidade e conduzi-la na grande empresa de conservação edificadora, de edificação conservadora de uma vida sensata para todos, uma vida razoável, garantida por uma organização racional contra a violência exterior dos homens e da natureza. Acontece que não é fácil

encontrar esse homem ou esse grupo, pois todos, governantes e pretendentes, reivindicam a prudência e a busca razoável da razão. Sem dúvida é bom que todos se preocupem com o que é o mais profundo problema político concreto; e pode-se deduzir daí, muito corretamente, o direito de todos participarem na discussão dos problemas da comunidade, desde que se submetam às regras de uma discussão que sempre deve poder ser universal. Dir-se-á que as convicções são sagradas, e mostrar-se-á que é do interesse do Estado respeitá-las, primeiro porque o cidadão, ao exprimir suas convicções, fornece ao governo indicações sobre suas reações, em seguida — e é o que nos interessa aqui — porque ele pode ter razão. Mas, como pode ter razão, pode também estar errado, e a sinceridade com que se apega às suas convicções não prova de maneira alguma que sejam prudentes, sadias, razoáveis: o contrário pode ser igualmente verdadeiro.

Em cada caso de tensão entre governo e cidadãos pode-se, pois, perguntar qual dos dois tem razão. Ora, uma vez superado o plano do entendimento, da técnica e da organização, ninguém é capaz de mostrar de que lado se encontra a verdade política. Pois essa verdade política só existiria para um espírito situado fora da história, sendo que a prudência, que é a sabedoria, em política, não admite juízo universal. É certo que existem regras de prudência; mas só o homem prudente pode aplicá-las. Há sempre um adágio para justificar qualquer escolha, o que não refuta os adágios, mas faz ver que o seu uso deve ser reservado à prudência que eles pretendem orientar.

Concluir-se-á que esta reflexão é supérflua? Nada seria mais falacioso. É, ao contrário, um resultado positivo e importante o fato de ter atribuído à prudência o seu lugar e ter reconhecido nela, no plano da ação, o equivalente da sabedoria. Mas este resultado não é suficiente: ele deixa aberta a questão sobre o modo como o problema dos objetivos é resolvido na realidade da vida histórica. Trataremos deste ponto mais adiante. Só então nossos resultados mostrar-se-ão úteis, pois, libertados da ideia de um saber necessário e universalmente válido, poderemos perguntar como a prudência resolve, na vida, o problema fundamental da relação entre a moral histórica (as convicções), o entendimento e a razão — resolve (se o governo é prudente), ou resolveria (se os homens

prudentes são excluídos do poder). Antes, porém, temos de enfrentar, não a solução do problema, mas a forma sob a qual ele se apresenta no plano da política concreta.

f. A problemática desenvolvida pelo governo e pela nação é a da autoridade. Com efeito, a *autoridade do governo* refere-se a todos os aspectos dessa problemática, quer se trate da racionalidade ou da moral, dos direitos do cidadão ou do governo, dos interesses dos indivíduos ou da comunidade e da sociedade, das tendências inconscientes ou da tomada de consciência. Dessa autoridade depende sobretudo a educação para o universal e a encarnação do universal no e para o pensamento comum (mais exatamente: no pensar em comum) da discussão política.

O termo *autoridade política*[10] comporta mais de uma significação. Em primeiro lugar ele remete ao bom funcionamento do sistema judiciário e administrativo: um governo não tem autoridade quando suas decisões não são respeitadas, suas medidas são executadas com negligência ou má vontade por funcionários desanimados, insatisfeitos ou que desprezam a incapacidade do governo, quando as leis são inativas porque em contradição com a moral da comunidade, com o sentimento (histórico) de justiça dos cidadãos e dos próprios juízes, ou contrárias ao modo de viver e aos interesses dos homens. Por outro lado, atribui-se autoridade a indivíduos ou grupos que disponham de homens, fiéis a toda prova, que lhes prestem uma espécie de graça recusada ao

---

10. As considerações sobre a autoridade governamental aplicam-se sem dificuldade ao caso da autoridade política do indivíduo que, sem ser membro do governo, "desempenha um papel político": seus seguidores esperam dele o que não encontram no governo atual; seus adversários reconhecem-lhe autoridade considerando-o como um perigo real para o governo que, aos seus olhos, possui uma autoridade que deveria ser admitida por todos; ele é aquele que, se tomasse o poder, *garantiria* o bom funcionamento das instituições (ou as *destruiria*) e, desde já, goza da confiança (ou da desconfiança) dos cidadãos. Note-se que o que se poderia chamar autoridade negativa do adversário encontra-se igualmente no caso do governo, ao qual seus inimigos amiúde reconhecerão (diante dos outros) uma grande autoridade, porém temida ou detestada por eles: fala-se então de um governo *autoritário*, dando a esta palavra um sentido pejorativo.

comum dos mortais e vejam neles os enviados do céu, da história, do espírito da nação etc.: na medida em que não é fundado só na violência ou na coerção administrativa, o sistema autocrático pressupõe que os cidadãos reconheçam aos governantes uma autoridade desse tipo, e não é raro que eles partilhem deste sentimento de missão, mesmo que permeassem suas proclamações e discursos de declarações racionais.

A autoridade política, tal como a compreendemos aqui, refere-se aos dois sentidos. Tomada no primeiro sentido, entretanto, ela repousa sobre a autoridade tal como se apresenta no segundo sentido, pois a autoridade técnica não existiria na ausência de certa *confiança*: supor que esta seria acidental e assim separável da *essência* do governo seria supor que todos os membros da comunidade agissem, em todas as circunstâncias, unicamente pelo interesse esclarecido, considerando a desordem o maior mal, suposição desprovida de apoio na realidade e negação de toda política, que é sempre dirigida ao homem não inteiramente racional (menos ainda: inteiramente razoável). A isso acrescenta-se que o cidadão não é capaz de formar uma opinião pessoal sobre todos os problemas, nem todos os problemas interessam-lhe com a mesma intensidade, e por essas razões ele confiará no governo, *confiando*-lhe a condução dos negócios, sob a única condição de poder fazer-se ouvir por ele quando estiverem em jogo seus interesses, o que ele considera seus verdadeiros interesses.

Todo governo deve, por consequência, adquirir e conservar a confiança que funda a sua autoridade. Não nos ocuparemos aqui dos aspectos técnicos do problema assim posto. Sabe-se o que ele exige de honestidade, capacidade administrativa, inteligência dos negócios, numa palavra, prudência. Sem essas qualidades o governo cairá no desprezo e no ridículo; com elas poderá evitar os riscos aos quais continuamente é exposto pelos interesses particulares, dos quais ele aparece necessariamente como adversário, pois esses interesses são particulares e ele, por seu princípio, é presença agente do universal: qualquer falha, o menor erro, a mínima distração serão aproveitados pelos que acreditam ser do seu interesse *desacreditar* o governo. No máximo haveria lugar aqui para observar que os juízos expressos por uma comunidade sobre o seu governo são determinados não só pelos interesses materiais

dos cidadãos, mas também, senão sobretudo, por sua moral: o que é crime para alguns, não é mais que astúcia permitida e mesmo louvável para outros; o que é condenado como desonestidade em uma nação será considerado por outra como o preço normal do político de profissão. Uma sociedade mais racionalizada (e, neste sentido, mais *racionalista*) será mais exigente no plano da honestidade administrativa e financeira do que uma comunidade mais tradicional (e, neste sentido, mais *moral*), que exigirá de seus governantes qualidades mais antigas.

O governo deverá contar com essas particularidades; mas todas juntas constituem apenas condições da autoridade e dificuldades praticamente secundárias: nada é mais familiar a quem tem experiência política do que os *traços do caráter nacional* e as *reações populares*. O problema só mostra toda a sua importância se apresentado na sua universalidade. Em linguagem filosófica, ele poderia ser enunciado da seguinte maneira: como é possível uma consciência universal, dado que todos os cidadãos, aí compreendidos os que formam o governo, vivem na consciência do particular? No plano da prática, a questão exprime-se na necessidade de chegar a decisões, na acepção mais ampla do termo: leis, medidas, ações de política interna e externa, que sejam ao mesmo tempo aceitáveis e acessíveis a todos, racionais e razoáveis. Pois só assim o governo terá autoridade e esta será justificada e duradoura. Dito ainda de outro modo, e de um modo que, a partir do que foi exposto até aqui, mostra-se o equivalente do que precede, a questão será: como é possível a educação da comunidade visto que todos, governantes e governados, devem ser educados?

O problema seria insolúvel se, de fato, não se resolvesse, parcialmente, é verdade, no dia a dia. É evidente que todos agem (e julgam as ações dos outros) na convicção de que o problema é solucionável. O que está no fundo dessa convicção, que condena como culpáveis, estúpidos, negligentes, desonestos os governos e as nações incapazes de resolver concretamente a dificuldade onde ela se apresenta, é o reconhecimento da existência desse grande educador que, na linguagem corrente, chama-se a necessidade: o mundo da ação é estruturado, e sua estrutura é permeável ao homem que quer entrar nela; as consequências dos atos são previsíveis, e quem age deve prevê-las; os meios

exigidos para alcançar o fim são conhecíveis, e o homem é obrigado a conhecê-los se não quer tornar-se culpável do fracasso.

Este modo de pensar, com o que ele implica, é verdadeiro (embora, sendo apenas um modo de pensar, talvez não seja o verdadeiro), e os argumentos que o entendimento raciocinante lhe opõe não podem nada contra ele: a consciência normal e viva visa ao que é normal e à vida, as situações extraordinárias não lhe interessam em primeiro lugar como interessam ao raciocínio; ela não tenta captar, a partir do seu contrário, o ordinário, a trama da vida; ela não ignora, como amiúde o faz o formalismo, a importância e a eficácia da prudência, do que ela chama perspicácia, fineza, experiência; e embora estando pronta a lamentar e admirar quem fracassou, apesar de tudo, ela exige, para poder admirar, que esse *tudo* tenha sido tentado anteriormente. Para ir mais a fundo, essa consciência pressupõe, estando nisso de acordo com a filosofia, que o homem está essencialmente na verdade e que é o erro que tem necessidade de explicação, enquanto o entendimento abstrato (tanto mais abstrato quanto preferentemente fala de *ciência*, de *método* etc.) define-se por sua cegueira sobre o fundamento do pensamento na sua totalidade e por sua percepção míope de qualquer tipo de pesquisas particulares, em si desprovidas de sentido e dotadas de algum sentido só quando relacionadas com a totalidade una do pensamento e do discurso coerente que se compreende na sua coerência.

Para o que nos propomos aqui, talvez não seja necessário remontar (ou descer) tão longe: basta constatar que todos os que, de algum modo, ocupam-se com a política admitem implicitamente a possibilidade de julgar as ações e que os atos procedem de um juízo (racional e/ou razoável). Basta observar que a educação dos cidadãos pelo governo e do governo por ele mesmo e pelos cidadãos se faz sob a pressão da necessidade: trata-se antes de tudo de não fracassar e, para isso, de aprender dos fracassos e sucessos passados. O empírico está no início, como lenta acumulação de um saber prático, só mais tarde formulado, e mais tarde ainda transformado em saber técnico. É assim que as possibilidades e necessidades práticas destacam-se, e o que num determinado momento foi descoberta revolucionária acaba por ser absorvido no fundo comum das coisas *evidentes*, não como consequência de uma reflexão,

mas graças ao costume, ao hábito, que podem dar, mas não necessariamente, origem à reflexão: a prudência vem da experiência, e é a vontade de prudência que permite a experiência.

Os Estados modernos pressupõem sempre a ação deste mecanismo, a tal ponto que se pode dizer que suas instituições e, em particular, suas administrações não são mais que a experiência prudente, a prudência da experiência *institucionalizadas*: a sucessão de tentativas, de sucessos e fracassos produziu regras de procedimento e de ação que se encarnam nas instituições e cujas instituições garantem o uso regular. Para tanto, a prudência viva não se tornou supérflua no mundo moderno, e continua ocupando aí o primeiro lugar. Por perfeita que seja a organização do Estado, por rico que seja o saber técnico (*científico*) da sociedade, é a decisão que dirige estas atividades que o entendimento constrói a partir da experiência, e a decisão jamais pode ser reduzida a elas. É verdade que a reflexão possui o seu órgão na administração, e o papel desta é muito maior no Estado moderno do que foi no passado; mas a diferença está no grau de consciência calculista: mesmo uma comunidade pouco evoluída conhecerá uma assembleia, um conselho de anciãos, de sacerdotes encarregados da observância e cumprimento dos ritos etc., todas essas instituições cuja função consiste em interpor-se entre o desejo passional e a decisão que elas preparam, submetendo-a ao duplo juízo da moral viva e da experiência acumulada. Neste sentido, mas só neste, não é grande a distância entre a *boulé* ateniense e os regulamentos constitucionais e administrativos de um Estado moderno: a própria assembleia do povo cria um freio para as suas paixões. A verdadeira diferença não está no objetivo das instituições, mas naquilo do qual elas são instituições, a saber, as comunidades e as sociedades: a própria administração torna-se um problema técnico para si mesma, onde a comunidade aceita a forma moderna do trabalho, caracterizada por sua progressividade ou, o que é o mesmo, não pela técnica, mas pela reflexão tecnológica sobre a técnica existente, desenvolvida em vista do seu aperfeiçoamento técnico.

g. É na (e pela) reflexão sobre o que é necessário que se faz a educação dos cidadãos (inclusive os governantes). Ela efetua-se sob a for-

ma da *discussão*. O termo pode surpreender: a discussão é verdadeiramente o único instrumento de educação? e a vida dos Estados modernos é verdadeira e exclusivamente caracterizada por ela? A resposta dependerá do sentido em que se tomar a questão. Se se buscar um juízo sobre os fatos, ela será negativa: a violência desempenha um papel de primeiro plano na vida política dos Estados existentes, seja como violência ativa, que tenta impor por todos os meios o que ela concebe como o bem, seja como violência passiva, que recusa servir o que lhe parece inadmissível, mesmo que ao preço da própria vida. Se, ao contrário, a questão visa à estrutura do Estado moderno, seus pressupostos implícitos, a resposta será positiva: o Estado é o órgão de reflexão e decisão da comunidade, portanto o órgão graças ao qual — seria mais exato dizer: no qual, pois o órgão não é um instrumento — a comunidade existe para si mesma na consciência de sua unidade. E, por outro lado, visto que essa comunidade sabe que é histórica e racional, mais ainda, que a verdade não lhe é dada de uma vez por todas, enfim, que ela exclui a violência entre seus membros e que estes são, portanto, supostamente não violentos — é só sob esta condição que eles são cidadãos —, então a discussão constitui, segundo o princípio do Estado moderno, o acesso à decisão racional. Resta saber quem participa real e eficazmente na deliberação e na tomada de decisões.

A discussão é o fundamento ideal do sistema *constitucional*: todo cidadão nele é *considerado* capaz de partilhar as responsabilidades do governo e governante em potência. Esse princípio não traduz a realidade dos Estados constitucionais: ninguém ignora que a maioria dos cidadãos não só é incapaz de governar realmente, mas não deseja governar. Isso não constitui uma fraqueza do Estado, ao contrário. É só nas comunidades divididas que aparece a *paixão política*, essa paixão que se exprime no desejo de dirigir os negócios da comunidade e só raramente comporta o desejo (ou antes, a vontade racional e razoável) de se preparar para isso. Numa comunidade em geral satisfeita, que sente serem reconhecidos seus justos interesses, o desinteressamento pela política (pelas discussões passionais e irresponsáveis — não pela discussão racional e razoável, à qual o cidadão mais segue do que participa) é o sinal de equilíbrio, e só constitui um inconveniente nos casos

em que a minoria descontente aproveita desse desinteressamento para perturbar uma ordem que os outros não pensaram em defender, precisamente por estarem satisfeitos com ela. Mas a discussão caracteriza igualmente o sistema autocrático enquanto moderno. O que distingue os sistemas não é que a discussão não tenha nenhum papel na autocracia, mas o fato de ser limitada (por lei ou por via administrativa) o número dos cidadãos que, real e eficazmente, nela são *ativos*, e o fato de o cidadão, no sentido legal, não ser *ipso facto* considerado governante potencial, portanto o fato da sua participação na discussão dos negócios da comunidade ser legalmente restrita e limitar-se, quando existe, ao domínio da sua atividade social e ao campo da moral viva: ele pode ser incitado a exprimir seu sentimento para que os cidadãos ativos possam agir sobre ele.

Portanto, é relativamente pouco importante, com relação à realidade histórica, que uma nação disponha de instituições constitucionais no sentido estrito do termo (particularmente um parlamento livremente eleito), ou que um sistema autoritário informe-se sobre o estado moral e intelectual da nação por outras vias: quanto a este ponto, podemos remeter às nossas observações sobre as condições reais de funcionamento do sistema constitucional e o papel, histórico e presente, do sistema autocrático. Mas a pouca importância das formas indica, ao mesmo tempo, e por um paradoxo apenas aparente, o valor, não da forma, mas da possibilidade histórica do seu funcionamento: de duas comunidades, é superiora aquela em que a discussão racional e razoável pode *realmente* ser universal. O erro, perigoso, consiste em crer que a introdução da forma possa garantir a possibilidade real do seu funcionamento.

O corolário desta observação é que o sistema autoritário só é justificado se conduz ao sistema constitucional, enquanto o sistema constitucional só o é se evita a necessidade do retorno ao sistema autoritário. Num caso como no outro, tudo depende do exercício da função educadora pelo governo. Ora, é bem sabido que a discussão só se aprende na discussão. A evolução dos sistemas constitucionais mostra-o em toda parte. O Estado autocrático dos unificadores de terras dá lugar, após uma luta prolongada ou uma revolução, a outro Estado que institui

primeiro uma discussão *aristocrática* ou *plutocrática*, da qual só participam os que se consideram os melhores e são os mais influentes na sociedade. Só mais tarde a admissão de grupos sempre mais extensos torna a discussão mais aberta e, enfim, acessível a todos os que a lei *igualizante* dela não exclui. Mas em nenhum caso a brusca passagem da aristocracia, e com maior razão da autocracia, a um sistema aberto a todos levou a resultados duradouros: em toda parte conduziu a um retorno, pelo menos temporário, da autocracia ou da aristocracia. A razão disso é que a transformação da sociedade, essa primeira educação de todos para a racionalidade do trabalho pelo trabalho, pressupõe a autoridade autocrática, educadora involuntária ou mesmo educadora, malgrado seu. A passagem de uma forma de vida e trabalho a outra não se efetua sem a intervenção da coerção, quer ela venha do interior e preserve a independência da nação, quer do exterior, após a sua perda. É a coerção que introduz a racionalidade, esse primeiro universal, chocando-se com o universal, razoável, mas particular, da moral histórica; mas assim ela faz que aos olhos dos membros da comunidade, doravante educada, a coerção tenha necessidade de uma justificação: educando os homens ao trabalho e pelo trabalho, ela os torna conscientes da questão do sentido da coerção e da eficácia. Ora, é só na medida em que eles já são educados para a racionalidade — e, por isso, para a *consciência* da moral — que os cidadãos poderão tomar parte na discussão dos negócios da comunidade e da sociedade no plano do Estado: de nada serve conceder-lhes ou, antes, impor-lhes um direito do qual, não sendo educados, se serviriam apenas para mostrar que ainda são incapazes de exercê-lo.

A moral histórica influi assim sobre tudo e limita o alcance da discussão. Ela o faz mesmo nas comunidades mais racionalistas e nas sociedades mais racionalizadas; a história age no presente, e todo grupo conhece coisas e pessoas "sagradas", e outras que são "más em si mesmas"; nem umas nem outras devem ser "discutidas". Não deixa de ser verdade que no mundo moderno a discussão é *normal*, se por *normal* não se compreende a média estatística, mas o que designa a constituição essencial de um fenômeno, sua "natureza", seu modo de agir, a maneira na qual ele vive e subsiste. Neste sentido, é *normal* que na dis-

cussão o racional e o razoável não sejam entidades separadas: a sua distinção é o produto de uma reflexão, ela mesma resultado da discussão passada, histórica, e é só na discussão viva que racionalidade e moral afrontam-se, mas para buscar sua reconciliação racional e razoável. Essa discussão caracteriza o mundo moderno (na sua totalidade e não apenas numa parte do mundo humano: o problema é antigo, mas como problema só para os "senhores"), e é isso que significa que a discussão é normal nesse mundo.

A autoridade do governo repousa, em última análise, na capacidade de instaurar e guiar essa discussão. É certo que o governo não é onisciente, ele participa da discussão, busca saber, como todos os cidadãos e junto com eles. Entretanto, compete-lhe arbitrar a discussão e determinar o momento da ação, na qualidade de governo prudente. Ele será seguido pelos cidadãos se souber dirigir a discussão e se esta tornou acessíveis e aceitáveis tanto as necessidades técnicas como o que dá sentido a elas — e lhes dá um sentido tão evidente para todos que eles prefeririam, se preciso fosse, morrer a levar uma vida privada desse sentido.

Quando a nação e o Estado são sadios — e é do estado normal que se parte para compreender a enfermidade —, observa-se que a discussão entre governo e cidadãos começa por uma diferenciação dos papéis (não conscientemente querida ou mesmo compreendida como tal em todos os casos).

O governo se encarrega dos problemas técnicos em vista da sobrevivência da comunidade e da sua independência. Ora, a moral, sendo histórica, não é idêntica à racionalidade, e essa não identidade mostra-se no fato de ser continuamente necessário encontrar a via que conduza à manutenção da moral na mudança, e apesar das mudanças que todo governo deve propor e, se for o caso, impor. Para conseguir isso, o governo é obrigado a instaurar a discussão, que não consiste na confrontação de teses formuladas e formalmente opostas, mas deve primeiro permitir que se *cristalizem*, ao se confrontarem, atitudes profundamente ancoradas, porém inconscientes. Quer se trate de opinião pública, de discussões parlamentares, de conflitos de partidos, de debates na imprensa, nos conselhos locais, profissionais, econômicos,

nas associações culturais, religiosas, técnicas, trata-se sempre da mesma coisa: de um processo no qual afloram teses que pretendem formular o que até então era evidente, e que se torna problema e afirmação só a partir do momento em que um corpo estranho lançado na solução cristaliza os seus elementos. Não se deve, portanto, estranhar que essas discussões sejam normalmente *más* e *malconduzidas*: elas o são só do ponto de vista de quem as julga segundo os critérios da discussão técnica dos técnicos na qual, com efeito, o conhecimento formal dos princípios, do método e do problema leva rapidamente a um resultado, cujo lugar é conhecido antecipadamente pelos participantes, e na qual busca-se uma resposta exclusivamente em termos de *sim* ou *não*. A discussão política, ao contrário, está sempre em busca dos seus princípios, do seu método e do lugar da resposta: sua verdadeira conclusão não se dá tanto numa resposta quanto no fato de ter tomado *possível* a discussão técnica, ou, dito de outro modo, no fato de ter ido até o ponto em que se descobrem os dados determinantes de um problema de ação.

Essa discussão desenvolve-se assim, no caso ideal, entre um governo que propõe e uma opinião pública que pode dizer *não* ou responder pela aceitação ativa. É verdade que amiúde as aparências contradizem essa afirmação: quantas vezes não se vê a opinião pública *exigir* do governo determinada medida, o parlamento dar *prova de iniciativa*, os partidos *proporem soluções*? Mas é preciso distinguir. Pode ser, com efeito, que essas iniciativas tenham um caráter positivo: onde os governos negligenciam seus deveres, seja por não conceder ao cálculo tudo o que lhe compete na sociedade moderna, seja por não levar em conta, ou não levar suficientemente em conta os justos interesses dos cidadãos na sociedade, seja, enfim, por ridicularizar sem necessidade a moral da comunidade, produzir-se-á então uma situação na qual os adversários do governo poderão assumir o papel de um governo *in statu nascendi* e terão grandes chances de alcançar os postos dirigentes. Mas isso só se produz no interior de uma aristocracia, ou do estrato aristocrático (parlamentar) de um sistema constitucional de voto universal: para isso é preciso que os adversários do governo possam elaborar seus contraprojetos com conhecimento de causa, sejam capazes de levar

em conta o todo dos interesses, das necessidades, dos meios da comunidade e do Estado, conheçam a técnica dos negócios, da administração etc. A opinião pública, no sentido lato e corrente, não é capaz disso e não aspira a isso; aquilo de que ela é e sabe ser capaz é de dizer *não* ao que o governo (ou os aspirantes aos postos de responsabilidade) propõe. O que responde então à racionalidade do governo é a moral histórica da comunidade, que só se capta a si mesma nessa reação a uma ação possível ou atual.

h. No que concerne à sociedade, as lutas dos grupos e dos estratos e a competição dos aspirantes e dos detentores do poder foram analisadas acima. No momento trata-se de política e de decisões; e, neste plano, o que é *essencial* segundo o sentimento dos cidadãos não governantes apresenta-se aos olhos do governo como um *dado* modificável: a discussão tem o duplo objetivo de tirar do inconsciente esse *essencial* e permitir a educação dos cidadãos passivos, precisamente pela revelação desse essencial e do seu conflito com o necessário.

A distinção assim feita entre cidadãos *ativos* e cidadãos *passivos* é esquemática; mas o esquema apenas simplifica uma realidade mais complexa, cuja estrutura corresponde todavia ao esquema. Nenhum cidadão é totalmente passivo, e mesmo no sistema mais puramente autocrático, se fundado numa sociedade moderna, todo cidadão age, intencionalmente ou não. Do mesmo modo, todo governo participa do inconsciente (moral) da comunidade que se revela pelo não oposto a certos métodos que são, contudo, eficazes, certas decisões tecnicamente possíveis, certos projetos em si realizáveis. Nem por isso a diferença desaparece. O cidadão passivo (em cada cidadão) afirma seu interesse particular e exprime seu sentimento moral; o governante ideal (em cada cidadão) não pode se limitar a isso e deve pensar o todo, para chegar a um juízo que seja racional e razoável e, sem desconhecer a eficácia, não deixe de pôr o seu sentido na sobrevivência de uma comunidade moral, e no desenvolvimento razoável dessa moral na vida ativa da comunidade. O governo real busca um caminho, para si e para o Estado, que satisfaça as exigências do racional, pelas quais ele sentir-se-á o primeiro responsável, as da moral histórica, que sempre poderá di-

zer-lhe *não* pela boca dos cidadãos passivos, e a de uma moral racional e razoável, que ele se *sente* obrigado a realizar e cuja necessidade lhe é anunciada pela própria discussão.

Nos Estados modernos a diferença entre cidadãos ativos e passivos exprime-se nos *partidos*, cuja finalidade é formular o interesse do todo, mas na perspectiva dos interesses dos grupos. Em princípio a sua tarefa é ou preparar a mudança de governo e, assim, opor-se politicamente ao governo estabelecido, ou apoiá-lo na medida em que reconheçam nele o representante do seu modo de considerar e resolver os problemas. Todo partido pretende representar o verdadeiro interesse do todo. Nos Estados constitucionais, cada um deles se dirige, consequentemente, a todos os cidadãos e tenta convencê-los da justeza e da justiça do seu programa (da sua análise da situação e das soluções que propõe). Se os partidos não existem oficialmente na maioria dos sistemas autocráticos, a mesma tensão não está por isso ausente neles; ela revela-se — às vezes tardiamente para os que não pertencem ao grupo dominante — nas discussões no interior do grupo (que amiúde acabam em lutas violentas, dada a ausência de qualquer mecanismo legal de mudança da equipe governante).

Nos dois casos o problema concreto é idêntico: ele consiste em encontrar, entre opiniões divergentes ou opostas, compromissos que não sacrifiquem o bem da comunidade e da sociedade, o bem do Estado. Falsos compromissos surgem por toda parte. Nos Estados constitucionais, eles levam à paralisia do governo e da administração: desconsiderando os interesses do todo, voltam-se para o mínimo denominador comum dos interesses e opiniões em conflito, renunciando a qualquer ação de importância, pois esta suporia uma escolha. Nas autocracias, um compromisso imposto entre os desejos da comunidade e o interesse particular de governantes desejosos de conservar o poder a qualquer preço constituirá uma transação, não entre todas as particularidades e o interesse do todo, mas entre este e *um* interesse particular: falso compromisso que conduzirá ao desinteresse dos cidadãos e, mais adiante, à recusa passiva. Num Estado sadio, sempre será possível chegar a compromissos racionais e razoáveis: do nosso ponto de vista, aí está a definição de um Estado sadio. O pressuposto último é, para dizê-lo de

novo, que os cidadãos, guiados pelo raciocínio, visem à razão, conscientemente ou não, noutros termos, que defendam seus interesses (materiais e morais) nos limites da universalidade ou, mais exatamente, que concedam ao governo suficiente confiança (autoridade) para que ele possa solucionar todas as pendências — o que pressupõe que o governo, por sua vez, respeite os interesses, a moral, a legalidade formal — e cumprir seu dever de educador.

A existência, em determinado Estado, do que se chama jogo dos partidos é uma primeira prova da saúde da comunidade-sociedade: se os cidadãos não encontram mais (ou não encontram ainda) no Estado o reconhecimento dos seus justos interesses, eles se desligarão dele ou o considerarão exterior e hostil à sua vida. Em vez de buscar a melhor defesa dos seus interesses no quadro do Estado existente, em vez de propor ao governo, pelos partidos, outros problemas ou outras soluções, os grupos pretenderão a *revolução do Estado*, um completo remanejamento das instituições e das leis, a supressão de certos grupos e estratos considerados hostis; eles se sentirão e se declararão desincumbidos de qualquer obrigação diante de um governo que, não possuindo mais autoridade, deverá contar com a força, sempre frágil a *longo prazo*; eles não lutarão mais na legalidade, mas contra ela: ter-se-á produzido uma situação revolucionária, as facções tomando o lugar dos partidos, e a discussão tornando-se impossível porque se tornou impossível o compromisso.

Essa enfermidade exprime-se na decomposição do Estado; mas esta é simplesmente a expressão clara da decomposição da comunidade-sociedade. Ora, nós o dissemos: o enfermo só se compreende a partir do sadio e do normal; e podemos nos limitar a relembrar essa possibilidade de destruição. O que nos interessa é o Estado plenamente desenvolvido e em boa saúde, e esse Estado é caracterizado pelo fato de todas as oposições nele poderem se revelar sem inconveniente: uma vez reveladas, elas se mostrarão conciliáveis pela discussão no quadro das instituições. É certo que a existência dos partidos não torna mais fácil o trabalho do governo (nem da administração); mas só ela torna possível — e impõe — esse trabalho, e faz dele um trabalho que, racional, visa à razão na situação concreta. Mais ainda, essa situação só se

delineia, ou melhor, só se constitui pelo progresso e no progresso da discussão dos partidos, pois só ela é capaz de levar os partidários a tomar consciência do que até então os impulsionava cegamente, convidando-os a ver a particularidade da própria posição no discernimento da particularidade da posição contrária. O trabalho do médico seria fácil se para não ter de lutar contra a febre quebrasse o termômetro, tão fácil que não haveria mais trabalho para ele. A função dos partidos é positiva; ela consiste em fazer conhecer, cristalizando-os, as aspirações, exigências, sentimentos dos diferentes grupos e estratos da comunidade.

Os partidos não são os únicos a realizar essa função: as associações de interesses, tentando influenciar as decisões do governo e as medidas da administração, fazem o mesmo. Porém, comparada à dos partidos, sua função é subordinada (o que não significa que o seu poder seja necessariamente menor). Com efeito, só os partidos, organizações políticas essencialmente diferentes dessas formações sociais, são obrigados a pensar a totalidade do Estado e dos interesses particulares; as *associações de interesses* podem limitar-se a fazer ouvir a voz da particularidade. Assim essas organizações ordinariamente não estão ligadas a nenhum partido e tentam exercer uma espécie de pressão sobre todos, ao passo que cada partido tenta fazer-se reconhecer como o único defensor dos justos interesses desses grupos.

A importância dessas organizações não é menos considerável pelo fato de a discussão se estabelecer em diferentes planos. Uma primeira discussão se instaura no nível dos partidos: cada partido estabelece um projeto de compromisso entre os interesses particulares (entre as associações de interesses, onde elas não são proibidas) que, no plano da sociedade, afrontam-se sem discutir (senão no plano técnico e em vista de compromissos particulares e técnicos), e ele o faz procedendo a uma discussão dos negócios da comunidade-sociedade do ponto de vista de um governo segundo as aspirações do partido. A discussão nasce no interior do partido. Onde existem mais de dois partidos (ou grupos no interior de um "partido" único), um segundo plano é constituído pela discussão entre os partidos em vista da sustentação (ou formação) de um governo, isto é, da salvaguarda da possibilidade concreta de tomar e executar decisões dirigidas ao todo da

comunidade-sociedade: discussão entre os partidos. O terceiro plano é o da discussão entre o governo e os partidos (ou grupos no interior do "partido" autocrático), destinada a definir os problemas concretos do Estado e dar-lhes uma solução.

Novamente é preciso insistir sobre o esquematismo da distinção: os três planos interpenetram-se, e toda discussão real refere-se aos três planos ao mesmo tempo. O homem de partido, porque quer a vitória do seu partido, levará em conta a atitude dos outros partidos ao estabelecer seu programa, assim como não se esquecerá de confrontar esse programa com o do governo; o governo incluirá no seu cálculo a estrutura de cada partido[11] e as discussões partidárias; o parlamentar não poderá absolutamente negligenciar nem a discussão no interior do seu partido, nem a do parlamento na sua totalidade com o governo. Mas nem por isso o esquema é menos operante na consciência dos atores. E é aqui também que a discussão no plano do governo-representação domina as outras: só esta discussão chega a uma decisão, enquanto as outras apenas visam a essa decisão concreta sem, contudo, alcançá-la.

i. A primazia real e efetiva do governo mostra-se assim mais uma vez. É ele quem inicia a discussão, seja deliberadamente, seja pelo simples fato de agir e de o parlamento reagir; é ele quem guia a discussão, quem a conclui pela decisão. Talvez mais importante que tudo é o fato de a representação da nação, assim como a nação que ela representa, receber do governo o objeto da discussão. É aí que o governo desempenha o papel mais decisivo, o papel de quem, determinando o problema, delimita o campo das decisões possíveis. Na vida política cotidiana este fato é facilmente esquecido, e o rumor *das* discussões de pormenor, das pequenas intrigas pessoais ou de partidos, de todos os acidentes e incidentes, esconde o que constitui o fundo *da* discussão.

Existem Estados cujos cidadãos, mesmo ligados à forma constitucional, não chegam a considerar o Estado como *seu* Estado, mas con-

11. Podemos prescindir da consideração dos pseudopartidos que representam um único interesse particular, não pretendendo seriamente ao governo e buscando simplesmente influenciar o governo em questões de pormenor.

tinuam a considerar as instituições, os governantes e a administração como a herança da autocracia, sem compreender que eles mesmos são os herdeiros do passado, sem querer assumir as responsabilidades que daí decorrem, fenômeno este ainda mais marcante onde a tradição moral (religiosa, em particular) faz que a ação e tudo o que se relaciona com ela apareçam como o domínio do arbitrário, da injustiça e do mal. No limite, o esquecimento profundo do essencial da vida constitucional pode resultar daí: atitude que conduzirá mais ou menos rapidamente à morte desta vida, da qual ela só conserva a forma vazia e impotente, destinada a desabar ao primeiro choque. Mas a vivacidade e a confusão das discussões podem também encobrir um estado de saúde que só se revela aos olhos do observador atento. Observando o funcionamento de certas assembleias, mesmo as mais turbulentas, e como elas fazem tudo para deixar a iniciativa ao governo, abrindo mão do seu direito de propor iniciativas (isto é, de agir positivamente), determinar o objeto das discussões etc., nota-se amiúde que o próprio parlamento cria obstáculos a si mesmo para não se ver obrigado a tentativas tecnicamente impossíveis e, por consequência, perigosas, na medida em que perturbem o bom andamento dos negócios da comunidade, porém exigidas pelos eleitores, segundo desejos que todos os partidos sabem serem tão difundidos quanto irracionais ou desrazoáveis. Sem que se tenha sempre uma consciência clara disso, pretende-se salvaguardar a possibilidade de uma discussão capaz de se concluir na realidade.

De todo modo, num Estado sadio, a ação cabe ao governo, ao qual compete, por essa razão, as maiores prerrogativas, a saber, as da responsabilidade. Isso não significa que o papel da representação seja nulo. Mas para compreender sua grande importância era preciso primeiro estabelecer seus limites. Nesses limites, contudo, o papel da representação é tão decisivo que sem ele uma vida política moderna nem seria concebível: prova disso é que mesmo os sistemas autocráticos sentem-se obrigados a encontrar certos sucedâneos para ele. Pois na discussão entre o governo e a nação representada a nação mostra-se tal como é ao declarar seus desejos, positivos ou negativos, e é graças a essa discussão que, por um lado, o governo pode tomar decisões que levem em

conta o estado da nação e, por outro, pode torná-las acessíveis e aceitáveis para a nação.

Os dois aspectos não se separam na prática: é o estado da nação que determina o que é imediatamente acessível e aceitável, e é a decisão, reconhecida como necessária, que obriga o governo a modificar esse estado. Ele o fará na discussão das medidas a tomar, pois é nessa ocasião que deve explicar e explicitar o que à primeira vista aparece aos cidadãos como arbitrário, iníquo, injusto, imoral ou ineficaz, e poderá fazê-lo a partir dos argumentos, mais sentidos que refletidos, da representação da nação. Numa nação sadia os debates não servem tanto para descobrir o melhor método ou a melhor solução: ordinariamente, os cidadãos e seus representantes não dispõem dos dados e conhecimentos requeridos, e não têm o desejo nem o tempo para adquiri-los, de modo que o trabalho é feito pelo governo com a ajuda da administração; o debate serve para revelar como bom e útil o que é racional e razoável, uma vez que a própria discussão revelou o que é tecnicamente necessário e moralmente desejável.

j. O Estado constitucional reconhece, na sua própria estrutura, o papel da discussão, nele regrada pela lei (no que concerne aos direitos e às obrigações dos participantes), aberta e contínua. Dissemos, e voltaremos a isto, que essa forma do Estado, por ser em si superior, não é realizável em toda parte. Por revelar-se nela a função da discussão com maior clareza, nela é que se estudará o seu funcionamento. O essencial dos resultados permanecerá verdadeiro para o Estado autocrático, desde que seja moderno: a discussão que nele também se desenvolve, por ser restrita, descontínua e não submetida à lei formal, não deixa de ser discussão, e nele desempenha as mesmas funções que no Estado constitucional.

Para caracterizar o sistema constitucional, fala-se muitas vezes de *controle parlamentar*. O termo é ambíguo: o controle da nação (do parlamento) pode significar tanto o controle das opiniões, desejos, interesses dos cidadãos pelo governo, como o controle dos atos do governo pelos cidadãos. Num Estado sadio as duas discussões não se separam: é na discussão, controle recíproco, que os problemas são definidos

e as decisões fundamentais elaboradas. Mas, dado que a reflexão só encontra seu sentido na ação que a conclui, diremos que, se é preciso escolher entre os dois sentidos possíveis do controle, é o controle da parte agente que predomina, embora seja a parte passiva a desempenhar o papel principal (e justamente) aos olhos da opinião. Este ponto aparecerá melhor ao considerarmos mais de perto o funcionamento do controle exercido pelo parlamento: ele se mostrará real ao facilitar a ação governamental.

Por esta razão, o controle da ação governamental pelo parlamento (no plano da legalidade como no da eficácia técnica) não pode ser negligenciado. A existência do parlamento não permite ao governo apenas constatar se seus projetos são compreendidos e aprovados pela nação, e justificá-los diante dela, educando-a e educando-se. O controle do parlamento sobre os seus atos ajuda-o também noutros planos. O governo, para começar, não pode deixar de apoiar-se na administração, e toda administração tem uma tendência natural a pôr a eficácia, sobretudo a própria, acima de qualquer outra consideração. Nesse conflito entre a moral histórica dos cidadãos e a racionalidade da administração, o governo se encontra do lado da moral: ele é órgão da razão, dos fins da atividade técnica, e, embora deva levar em conta, e no mais alto grau, as necessidades racionais, ele seria reprovável se não chegasse a subordinar a tecnicidade à moral (que, por outro lado, ele deve reconciliar com as exigências do cálculo eficaz). A opinião, tal como se exprime no parlamento, permite controlar a administração, este órgão do controle técnico, propor e impor compromissos entre as exigências da eficácia administrativa e as da moral histórica, e renunciar aos meios tecnicamente superiores, em vista de possibilitar esses compromissos: o representante, em contato com os que o comissionaram, vê melhor que os governantes os erros técnicos e psicológicos que funcionários, por elevada que seja a qualidade da administração, não conseguirão sempre evitar, as dificuldades particulares próprias às tradições locais, os problemas regionais, os desejos das corporações, das minorias étnicas ou linguísticas etc.

Este, contudo, é apenas o menor dos efeitos da colaboração na discussão entre governo e representação. Nenhum governo é oniscien-

te, nenhum está isento de decisões erradas, parciais, partidárias: o governante não deixa de ser cidadão passivo e membro da sociedade e, enquanto tal, malgrado suas intenções conscientes, é inevitavelmente tentado a negligenciar o universal da sociedade-comunidade em proveito do seu interesse particular, seja de indivíduo, seja de governante. A discussão ajudá-lo-á a descobrir esta particularidade na sua própria situação, e será no confronto da posição tomada por ele com as posições escolhidas e propagadas por outros que ele encontrará, se esse é seu desejo razoável, o meio de elevar-se à consciência, mais exatamente: a uma consciência mais clara da situação e da sua situação. Se, ao contrário, ele não é determinado na sua consciência pela busca do bem do todo, se, no limite, ele procura desrespeitar a lei, infringi-la, manipulá-la em seu proveito, a oposição de outros interesses ao seu interesse particular (oposição que primeiro se declara na discussão) ou bem o levará ao fracasso na sua empresa (fala-se então de mudança de governo — expressão enganadora: trata-se de uma mudança de governantes, e esta mudança é precisamente o meio principal do qual dispõe o sistema constitucional para evitar a mudança de governo), ou bem o levará a considerar uma resistência real e visível e assim agir por egoísmo esclarecido como se agisse em vista do bem universal.

A última função do parlamento, situada num plano totalmente diferente, é formar homens de governo. O parlamento, como se diz, é o viveiro dos homens de Estado. Com efeito, eles são recrutados sempre por referência ao parlamento: mesmo quando não fazem parte dele, os homens recrutados são escolhidos e apresentados pelos partidos e/ou organizações que agem no e sobre o parlamento. Pouco importa que provenham da administração, das organizações industriais, agrícolas, comerciais, dos sindicatos operários, dos profissionais liberais, pouco importa que sejam formados para a discussão no interior do próprio parlamento, ou tenham colaborado na criação do programa ou na fixação da tática de um partido: mesmo o trabalho interno dos partidos e das associações de interesses segue, quanto à sua forma e seu conteúdo, o trabalho da discussão entre governo e parlamento, de modo que qualquer partido que aspire verdadeiramente ao governo deve dispor de uma equipe de homens prontos e preparados para subs-

tituir os atuais governantes, portanto deve ter à frente um "governo em potência" e, consequentemente, encontrar e formar homens aptos para participar dele[12].

Ora, é a discussão de medidas particulares que, no nível do parlamento, no do partido ou da associação de interesses, permite aos indivíduos tomar conhecimento político da estrutura do Estado, da administração, da sociedade, formarem-se para a visão (e na visão) do todo da realidade viva e para a responsabilidade concreta e positiva, abandonarem a atitude negativa da particularidade, da universalidade formal da moral abstrata, da universalidade particular da moral histórica na sua oposição à racionalidade formal: é passando por essa escola que eles se qualificam para essa cooptação pela qual os dirigentes (atuais ou pretendentes) somam forças com os que deverão colaborar com eles e sucedê-los.

Quanto ao essencial, no que diz respeito aos últimos pontos, a autocracia procede da mesma maneira que o governo constitucional (desde que os dois sistemas sejam sadios, portanto, desde que se encontre cada um no seu lugar com relação ao estado da sociedade-comunidade). O sistema constitucional apenas põe às claras o que no sistema autocrático realiza-se no segredo dos gabinetes e da discussão do grupo dirigente: ele pode fazê-lo porque a sociedade-comunidade, da qual é a forma política, chegou ao ponto em que seus membros veem seus justos interesses reconhecidos e aprendem a distinguir entre esses interesses e o desejo particular e individual; noutros termos, chegou ao ponto em que a discussão não corre o risco de voltar à violência. Entretanto, a autocracia desenvolve instituições análogas às do Estado constitucional quando introduz ou mantém a forma moderna do trabalho: partido único, organizações de massa, sindicatos obrigatórios, conselhos locais e corporativos têm a função de dar a conhecer ao governo a situação moral e material da nação, controlar a administração, cooptar

12. Qualquer agrupamento que seja incapaz, por sua estrutura, de tomar o lugar dos governantes, mesmo que esses agrupamentos ostentem amiúde o nome de partido, constitui apenas a representação de um interesse particular e, enquanto tal, está em oposição a qualquer governo porque, no Estado sadio, qualquer governo só pode tratar como subordinado o interesse particular, por justificável que seja.

candidatos ao governo, instaurar debates de ordem técnica ou moral, informar e formar a opinião pública. A diferença é que na autocracia a discussão no nível mais elevado, aquela entre governo e representação, mesmo que aconteça, não conduz a um controle eficaz dos atos governamentais pela lei.

k. As observações precedentes permitem rejeitar uma tese muito difundida, segundo a qual as ciências sociais poderiam substituir a discussão, e os dados que elas fornecem (praticamente à administração) bastariam para dirigir o Estado: as autocracias seriam a prova viva desta tese. Não é verdade. Os dados científicos certamente poderão informar o governo sobre o descontentamento do todo ou de certas partes da nação, e as estatísticas econômicas, demográficas, de produtividade, de mão de obra, de criminalidade etc. serão preciosas para isso. Mas, antes de tudo, a questão a ser respondida pela estatística deve ter sido anteriormente formulada, e esta é uma tarefa essencialmente política, pois consiste em fixar o que deve se tornar problema para o Estado. Em seguida, e fundamentalmente, nenhuma ciência do homem e dos homens deixa de tratá-los como objetos. Portanto, ela jamais será capaz de fazer que os indivíduos aceitem o Estado e suas decisões como algo do qual devam participar. Só a discussão e a educação para a discussão fazem que o particular se submeta ao universal, em vez de ser a ele submetido por uma força que sempre lhe parecerá exterior, e só a discussão fará que o inconsciente da nação e do governo se eleve à consciência e se transforme em projeto real e realizável de ação.

A verdadeira diferença dos sistemas políticos não reside, pois, no seu caráter mais ou menos *científico*, mas na maneira pela qual se chega neles às decisões últimas. A questão é saber se as decisões políticas são definidas numa discussão aberta, regrada pela lei, universal quanto aos participantes e quanto aos objetos da discussão. Dado que, do ponto de vista da filosofia, a educação para a racionalidade e para a razão (o que por muito tempo chamou-se educação para a *virtude*) é o que dá valor positivo ao Estado, o sistema parlamentar pluripartidário é superior, filosoficamente falando, ao sistema autoritário. Mas a filosofia, que desenvolveu o conceito de abstração, sabe também que um juízo

que se chama "puramente filosófico" e que se deveria chamar abstrato, por não expor a particularidade da sua visão sobre a realidade, é um juízo justo, mas insuficiente. Certo é que o Estado constitucional é superior; mas daí não se segue de modo algum que ele seja o melhor para qualquer sociedade-comunidade. É preciso que o Estado cumpra a sua tarefa, que é preservar a nação na sua independência, e ele só a cumprirá na sua forma constitucional quando o grau alcançado pela evolução moral e social for suficientemente elevado. Pode-se dizer o mesmo afirmando que o conceito do sistema constitucional mede o grau de evolução de uma comunidade. Mas a possibilidade de medir o grau não garante que ele seja alcançado nesse caso.

A eficácia do sistema constitucional exige, em particular, que as divergências entre partidos políticos sejam suficientemente pequenas para que a discussão não se volte para os princípios do Estado, isto é, para os objetivos últimos e para a forma constitucional, mas apenas para os meios e as decisões a tomar em determinada situação; noutros termos, exige que o partido que não está no poder (a oposição) possa aceitar as medidas do governo atual mesmo quando preferisse outra escolha; exige, portanto, que o que ele considera *sagrado* não seja lesado. Nesse sentido, é perfeitamente correto definir o sistema constitucional como o que respeita as minorias. É preciso apenas acrescentar que ele só é praticável desde que as minorias sejam *respeitáveis*, não usem de violência e sejam leais ao Estado, mesmo que só passivamente. Ora, nada garante que toda minoria seja *respeitável*, mesmo que só neste sentido limitado. No momento em que minorias de alguma importância encontrem-se fundamentalmente insatisfeitas e, certa ou erradamente, convencidas de viverem sob a opressão e a injustiça, desesperem da discussão ou a recusem e vejam na violência revolucionária um mal menor, as condições do funcionamento do sistema constitucional não estarão mais asseguradas, e a minoria desleal acabará por ser suprimida ou suprimir o sistema em seu proveito, o que significa a introdução da autocracia, que é o que ela é, quer se apoie sobre uma maioria ou sobre uma minoria: nessas situações de fato, a única questão que se põe é se o governo autocrático quer realizar e se realiza a educação dos cidadãos para a livre discussão racional e razoável, fundada na satisfação dos

justos interesses de todos, ou se busca perpetuar-se aprofundando as tensões dentro da sociedade-comunidade.

Onde o sistema constitucional funciona, as diferenças entre os partidos, na realidade pouco importantes, amiúde reduzem-se a nuanças de temperamentos, de tradições de grupo, de interesses particulares, mas conscientemente postos em relação com o interesse do todo; como regra geral, trata-se de uma simples competição de equipes das quais cada uma, chegando ao poder, continuará a obra da sua concorrente. Nessas sociedades-comunidades, a tarefa do governo é fazer que os problemas reais sejam reconhecidos como tais pela nação — ao que, como consequência de circunstâncias fortuitas, uma determinada equipe chegará mais facilmente que outra. A vida política, e em particular parlamentar, em decorrência disso pode assumir um aspecto monótono ou de atividade vã e ridícula: isso não é um sinal inquietante, ao contrário. Diz-se que os povos felizes não têm história, o que é duvidoso: no mundo moderno, esses povos têm grandes possibilidades de serem lançados no turbilhão da história da maneira mais violenta, se não reconhecem os problemas existentes como tais e se não fazem sacrifícios históricos para permanecerem fora da história. Seria mais verdadeiro dizer que os povos felizes não têm vida política, se se concebe a política "viva" como a dos grandes conflitos, das decisões fundamentais e das peripécias trágicas. A discussão dos princípios só se introduz nos Estados quando a unidade viva da sociedade-comunidade é abalada, quando essa crise é sentida pelos cidadãos e a unidade não se mantém mais naturalmente, mas precisa ser mantida. O aparecimento de uma vontade política desleal e/ou revolucionária no meio de importantes minorias é o sinal disso. O governo se achará então diante da tarefa perigosa, seja de suprimir as minorias (com o risco de enfraquecer a sociedade-comunidade), seja de reconciliá-las, o que significa que ele será obrigado a fazer a maioria *ouvir a razão*, sendo que a maioria é naturalmente pouco inclinada a fazer concessões a grupos não apenas pouco apreciados — afinal, não recusam eles o que a maioria considera valores indubitáveis? —, mas odiados como incômodos, ou temidos como desleais no caso em que os ideais da minoria encontrem uma espécie de realização fora das fronteiras do Estado: uma maioria não

gosta de perguntar se a minoria não poderia ter razão, se o seu descontentamento não corresponderia ao não reconhecimento dos seus justos interesses e, portanto, em última análise, dos interesses de toda a comunidade-sociedade.

No limite, certos grupos podem, entretanto, chegar à negação total do Estado e da razão, outros podem mostrar-se irredutivelmente hostis à forma atual do Estado. Nesses casos, o governo seria compelido a tomar, de imediato, uma atitude negativa, de pura defesa da legalidade. Mas mesmo neste caso ele deverá ponderar bem a sua ação; o estado de saúde do todo decidirá sobre a escolha dos meios: se for bom, ele permitirá ignorar, em grande medida, as atividades que não têm chances de perturbar a ordem do Estado; se estiver abalado, ele obrigará os responsáveis a se perguntarem se estão diante de indicações, extremamente importantes, de um legítimo descontentamento (de uma injustiça) ou diante da má vontade de uma minoria apegada ao seu arbítrio. É certo que, normalmente, qualquer governo, seguindo nisso a maioria, preferirá o segundo juízo ao primeiro: é mais fácil vencer que educar e convencer. O inconveniente do método é que a longo prazo ele é custoso: a enfermidade da injustiça não deixa de agir quando negada e quando impedidas as suas manifestações. Ademais, nessas situações, os indivíduos do mais alto valor moral e intelectual são os primeiros a ressentirem e combaterem a injustiça, portanto também os primeiros dos quais o Estado se priva quando se põe a persegui-los. Porém, não é menos evidente que o moralismo formal e o anarquismo sentimental tirem da possibilidade desse erro a conclusão de que qualquer ação contra qualquer minoria seja injustificável, posição absurda cuja consequência é desacreditar, junto aos homens responsáveis, todo protesto em nome da razão e da justiça, e todo apelo aos interesses profundos do todo, dado que muito frequentemente esses protestos, procedendo do formalismo mais vazio, esquecendo a estrutura do Estado e as necessidades da organização social, histórica, política, não se dão ao trabalho de fundar suas considerações sobre juízos racionais e razoáveis. A evocação destas considerações — pois trata-se apenas de uma evocação — justifica-se talvez pelo nível das discussões políticas correntes.

1. Não será inútil voltar mais uma vez expressamente sobre a questão clássica da *melhor forma de governo*. É certo que a resposta não oferecerá nada de novo com relação às teses desenvolvidas, entretanto ela poderá trazer um pouco mais de clareza: a compreensão de uma teoria depende *também* da atitude na qual a ideia é recebida pelo leitor, atitude em grande parte determinada por suas lembranças de filosofia e de teorias políticas.

A melhor forma de governo é a *aristocracia*. Esta é uma evidência que ninguém jamais contestou: ninguém deseja que os perversos, os piores, os menos prudentes, os menos eficazes dirijam os negócios da comunidade, e todos desejam que os *melhores* se encarreguem deles. A dificuldade é encontrar os melhores numa comunidade. A tese defendida aqui afirma que a *democracia* é o sistema político que, numa comunidade sadia, tem mais chances de levar os melhores aos postos dirigentes. A restrição é de importância decisiva: numa comunidade em decomposição, violenta, passional, dominada pela luta dos interesses particulares, o reino dos medíocres (mais que dos malvados e dos maus) será a regra, e esta levará ao domínio autocrático dos que só consideram a eficácia, excluindo todo valor. Numa comunidade sadia, isto é, na qual a discussão racional e razoável é uma realidade, pelo menos entre os cidadãos que participam da direção e do controle dos negócios públicos, a democracia conduzirá os melhores ao governo e fará que estes sejam reconhecidos como tais pelos seus concidadãos.

É preciso sublinhar que a *democracia* é definida aqui pela discussão racional e razoável, não por certas instituições legais. A existência de um parlamento não é proteção suficiente contra a *tirania*: o próprio parlamento pode tornar-se tirânico se não exprimir o sentimento moral da nação ou se se arrogar direitos que não decorrem da sua função; e ele pode dar origem ao sistema autocrático e à tirania (exercida em benefício de um só ou do seu séquito) se, incapaz de pensar, do ponto de vista do todo, os sentimentos e os interesses dos grupos, opõe-se a toda ação que ponha o interesse do Estado acima de certos interesses particulares ou mesmo de todos os interesses particulares (se ele recusar todo compromisso). Seria vão buscar essa proteção na lei, se se define a lei pela sua forma: a lei pode ser tirânica sem deixar de ser lei, e é fácil

imaginar um código segundo o qual todo cidadão seja sempre culpável diante da lei, e viveria assim continuamente em suspensão da pena, dependendo, porque criminoso, da graça, isto é, do bel-prazer dos governantes. O mesmo acontece com o voto universal, quaisquer que sejam as garantias dadas ao seu exercício: o eleitorado não é naturalmente inclinado à solução mais racional ou mais razoável (mais justa). Ao contrário, não parece que o cidadão exerça sua prerrogativa no interesse do todo, mas queira sobretudo proteger o seu interesse particular (tanto mais eficazmente quanto mais o seu poder social lhe forneça maiores possibilidades de agir sobre o governo, seja de modo direto, seja influenciando a opinião das massas). Assim este direito, onde é universal — a situação é totalmente diferente onde ele constitui uma prerrogativa de certos grupos —, conduz facilmente a decepções, e o eleitor frequentemente se considerará traído por aquele a quem elegeu, o qual, obrigado a discutir no plano do governo, deverá inevitavelmente subordinar as preferências dos seus eleitores às necessidades do Estado: o eleitor, vendo muitas vezes na ação do parlamento o resultado de uma conspiração que o impede de se fazer ouvir, pensará que todos os representantes e todos os partidos se opõem ao que ele considera seu justo interesse. A revolta dos interesses ou o total desinteressamento podem então tornar inevitável o retorno ao sistema autoritário.

Nada seria mais falso do que concluir daí a inanidade do parlamento, da lei e do direito de voto. O que é preciso sublinhar é que, separadamente ou juntos, eles não garantiriam a possibilidade da democracia; e, contudo, não pode haver democracia sem eles. Eles não bastam para criar a discussão; a sua ausência, a longo prazo, ao tornar a discussão impossível, torna igualmente impossível a existência de uma aristocracia aberta, que é o objetivo e a justificação da democracia, e não só seu objetivo e sua justificação, mas também sua condição indispensável. É verdade que nos Estados modernos a administração se interpõe entre os desejos e os interesses particulares, de um lado, e as decisões sobre o todo, de outro. Mas essa fórmula indica que a decisão continua sendo o essencial: o cálculo dos meios possíveis para a obtenção de determinado objetivo, o das consequências necessárias de certo procedimento não determinam a escolha, apenas a tornam explícita e

consciente. Isto não é pouco, é mesmo a maior *invenção* que a humanidade já fez desde que *inventou* o sistema da cidade. Mas, se a existência da administração muda as condições da escolha, ela não dispensa de escolher. Ora, o corpo eleitoral é incapaz de decidir racionalmente entre possibilidades técnicas das quais ele não conhece nem a natureza nem as consequências, incompreensíveis para ele na sua tecnicidade: um sistema fiscal, uma reforma das forças armadas, um novo código civil permanecem inacessíveis à massa dos eleitores. Se, contudo, eles se pronunciam a respeito, é porque seguem os conselhos dos que consideram mais qualificados que eles, aos quais concedem sua confiança e por isso detêm a autoridade. É, pois, de vital interesse para a comunidade, a sociedade e o Estado que esses *comissionados* sejam os melhores dentre os cidadãos, e a aristocracia torna-se a condição do funcionamento da democracia.

No que concerne às condições históricas de uma democracia real, remetemos às explicações dadas acima. Nada assegura que ela seja possível em todas as circunstâncias, nada garante também que ela possa se manter em todo lugar onde existe. Ela não nasce espontaneamente e não subsiste sem um esforço diuturno. Suas condições suficientes são que o governo vise à liberdade razoável de todos e que a comunidade, sendo *sadia*, permita ao governo agir sobre ela — simplesmente agir — por meio da discussão. Na maioria dos casos, a existência desse governo tornará possível a depuração de uma comunidade que, mesmo atingida pela degeneração, não o foi a ponto de não suportar nenhum medicamento: a educação dos indivíduos pela sociedade para a racionalidade tornou a tarefa de um governo educador mais fácil do que jamais o foi no passado.

m. É esta facilidade moderna que nos recoloca aqui um problema, este também especificamente moderno, ao qual já nos referimos. Em que medida um governo dos "melhores" pode intervir na vida dos cidadãos? Dito de outro modo: em que medida pode haver uma vida privada no mundo moderno? As duas expressões do problema são ambíguas; com efeito, que significa a palavra *pode* que aí se encontra? Se se trata de uma possibilidade técnica, não há dúvida de que não

existe limite para a ação de um governo que saiba servir-se dos meios que a técnica, particularmente a administrativa e a policial, põe à sua disposição. Se, por outro lado, a palavra *pode* é tomada no sentido de *ter o direito*, a resposta torna-se difícil, até mesmo impossível, se se exige uma simples afirmação ou uma negação direta. O direito só é definido concretamente no interior do Estado, e nessa perspectiva o governo *pode* certamente intervir na vida privada dos cidadãos, desde que observe as formas da lei positiva. Mas esta restrição não estabelece nada de preciso, nem mesmo num sistema constitucional, onde a opinião da maioria será facilmente hostil a toda convicção, toda forma de vida, toda atitude moral que lhe pareçam estranhas, incompreensíveis, suspeitas, e onde, portanto, o governo, se o deseja, pode facilmente fazer que a maioria se volte contra qualquer minoria: se ele mesmo não visa à liberdade razoável e à sua realização na e pela discussão, ele encontrará normalmente o apoio da maioria quando se tratar de combater, reduzir ao silêncio, suprimir os que pretendem levar uma vida "privada", não no sentido de ser esta vida apenas uma existência escondida e secreta, sem relação com os negócios públicos, mas uma vida consagrada à busca de uma verdade para a vida pública. O limite de direito é, pois, traçado pela regra segundo a qual o governo deve considerar-se educador dos cidadãos para a liberdade, pela liberdade. Mas esse direito não terá força se o governo se comportar como o defensor dos sentimentos da maioria, simplesmente traduzidos por ele em medidas racionalmente corretas (sem falar do governo tirânico, que só busca a sua própria vantagem).

Daí resulta que o governo, para ser bom, deve ter as mais firmes convicções e, ao mesmo tempo, não ter nenhuma: convicções firmes quanto à sua própria natureza e sua tarefa essencial, quanto ao papel dos problemas técnicos que se põem no mundo do trabalho racional; nenhuma convicção quanto ao êxito da discussão, à necessidade de uma determinada solução dos problemas morais, ao sentido definitivo da existência humana. A ausência de convicções no primeiro sentido leva à ruína da sociedade e do Estado, à decomposição de todas as instituições, à impossibilidade de toda educação; a presença de convicções no segundo sentido leva à persistência do sistema auto-

crático nos casos em que, de fato, ele já esgotou sua função, leva ao desencorajamento e ao embrutecimento dos cidadãos. Se a expressão não fosse muito perigosa, poder-se-ia dizer que o governo deve dispor de saber técnico e considerar-se obrigado a observar (ou a tornar *observável*) a moral universal da razão, e ser livre de toda convicção metafísica.

É evidente que essa distinção só é clara no plano dos princípios. Ela não é de fácil aplicação na prática. Onde começa a técnica, onde termina a moral? Onde está a linha divisória entre a moral histórica e, portanto, acidental da comunidade histórica e a moral universal, racional e razoável, cuja busca deve inspirar o governo? Essas questões não admitem respostas se exigem uma solução "científica", isto é, racional, nas circunstâncias em que só a prudência pode tomar decisões razoáveis. Se falta ao governo essa prudência razoável, nenhuma solução poderia ser encontrada, assim como uma comunidade que não admite governo prudente estará madura para a autocracia e acabará por cair na tirania como consequência da sua degeneração.

As condições da sociedade moderna fazem da liberdade razoável dos cidadãos e membros da sociedade um *interesse* essencial do Estado e do governo. Nós o relembramos aqui porque muito frequentemente as soluções do passado, unidas ao que chamamos convicções metafísicas, transformam a luta contra o poder arbitrário em luta pela posse desse poder[13]. Só o pensamento "privado" e a ação do governo podem fazer que a liberdade seja compreendida e buscada por todos como liberdade de todos na razão e para a razão, não como uma possibilidade de impor, para além das necessidades técnicas racionais e demonstráveis, uma convicção "metafísica" (de qualquer ordem que seja), arbi-

---

13. Na maioria das revoluções modernas, o novo governo, que sucede à desordem inicial, considera-se herdeiro do poder do antigo e deseja reforçar este poder em proveito da "boa causa". Esta tendência superpõe-se, mas não é idêntica, à tendência para a "modernização das instituições" e para o reforço do poder organizador, neutro no plano "metafísico". A luta das duas tendências leva à sucessão típica das fases: anarquia, ditadura dogmática, autocracia organizadora, sistema constitucional. Nos casos concretos a série pode não ser toda percorrida, e certos "saltos" podem-se produzir, assim como certos retrocessos.

trariamente identificada com a verdade. O problema do sentido positivo da existência humana na sua relação com a política, ao qual acabamos de nos referir, será discutido em seguida, no plano que propriamente é o seu.

CAPÍTULO 4

Os Estados, a sociedade, o indivíduo

40. ***É do interesse do Estado particular trabalhar para a realização de uma organização mundial, em vista de preservar a particularidade moral (ou as particularidades morais) que ele encarna.***

a. Até aqui nossas reflexões se desenvolveram na perspectiva do Estado particular: a tarefa do governo era manter a unidade e a independência do Estado, junto com sua moral viva. As relações entre os Estados só apareciam na medida em que influenciavam a vida interna do Estado individual. Mesmo assim, a interdependência de política interna e política externa, mais exatamente a unidade da política, tinha-se revelado. Mas tratava-se da ação do Estado individual, e as relações entre os Estados tinham aparecido como o resultado, por assim dizer mecânico, das decisões tomadas por essas individualidades históricas em vista dos seus próprios interesses e decidindo com toda independência, *soberanamente*, ou, para sermos mais fiéis à realidade, individualidades históricas que consideravam elementos perturbadores as condições exteriores, as forças relativas dos Estados, a situação geográ-

fica, os dados econômicos, demográficos etc. A totalidade da situação internacional, *inter nationes*, aí não aparecia como totalidade e como problema. O fato é que na realidade do mundo toda ação é ação de um governo soberano, e as lamentações e recriminações não mudaram nada neste fato: os problemas internacionais continuam sendo problemas *inter nationes*, e são tratados e resolvidos (ou não) pelos governos dos Estados individuais em função de decisões soberanas tomadas por cada um dos interessados.

É preciso prestar atenção a este *fato*. Ele pode não ser irredutível; mas nem por isso deixaria de ser um *fato* a ser reduzido por uma ação real na realidade à qual pertence e contribui para constituir. Do ponto de vista de quem deseja de maneira séria e razoável a redução desse fato, as críticas moralizantes e os pios desejos são aqui tanto mais perigosos quanto mais aptos para mascarar a realidade e permanecer simples críticas e desejos.

Entretanto, para todo governo moderno existe o problema das relações internacionais. Este mundo não é só o dos Estados históricos; é também o da sociedade moderna, mundial por seu princípio e em princípio. Daí resulta para o Estado moderno, na medida em que é moderno, que o problema *das* relações internacionais se superpõe ao problema tradicional das *suas* relações com seus vizinhos, amigos ou inimigos. A própria evolução histórica levou ao ponto em que se revela, não só ao filósofo e ao moralista, mas ao homem de Estado, o problema que se poderia designar como o da existência da política externa (para opô-lo aos problemas individuais postos no quadro desta política para o Estado individual).

Seria fácil fazer uma apresentação geral dessa evolução, correspondendo ao que, em sentido amplo e vulgar, se chama filosofia da história. Buscar-se-iam (e certamente se encontrariam) "individualidades" últimas, como por exemplo culturas, civilizações, classes, a razão, a sociedade etc., que teriam produzido o que aparece como o essencial do nosso tempo e do futuro da humanidade, e ter-se-ia alcançado assim, junto com a causa, a lei dos acontecimentos. A falha dessa empresa está na facilidade do seu sucesso: este seria inevitável, pois o que aí se considera *essencial* define a *causa* e a *lei*, e aqueles fatores últimos

fazem o mesmo com relação ao *essencial*. Toda "filosofia da história" neste sentido é verdadeira, se tomamos a coerência do discurso como único critério da verdade, e insensata desde que prestemos atenção à pluralidade desses discursos, na qual cada um é irrefutável a partir de suas próprias premissas, mas, juntos, se contradizem mutuamente sem que nada permita arbitrá-los.

Este procedimento não é inevitável para quem quer compreender a história na sua unidade. Uma análise a partir dos próprios fundamentos da filosofia seria capaz de mostrar que o pensamento que quer compreender e se compreender capta-se como o *outro* da violência e que, consequentemente, a individualidade empírica dos Estados não pode ser concebida como o princípio da política (da compreensão da ação racional e razoável), pois as relações imediatas ("soberanas") entre indivíduos empíricos são, por sua própria natureza, relações violentas. Mas, por satisfatória que possa ser, essa apresentação teria o inconveniente maior de falar da política sem situar-se no seu nível, onde se desenvolvem as reflexões dos atores, tomam-se decisões, os conflitos nascem e se resolvem. A filosofia é o fundamento da filosofia (e este princípio dirige toda a presente investigação); mas nem por isso é menos necessário mostrar a ação da razão no plano da ação, plano que a filosofia compreende, mas também no qual os homens não se compreendem como filósofos nem por referência à filosofia. É, portanto, daí que se deve partir.

Todo indivíduo age por interesse; ele se supera na medida em que seu interesse, compreendido como tal, consiste em superar a violência, a paixão, o desejo imediato, natural e/ou histórico. O Estado moderno é um indivíduo, e se as relações internacionais constituem um problema para ele é porque o inquietam, e ele compreende como perigo para a sua própria vida a possibilidade de ser arrastado, involuntariamente, em conflitos dos quais só lhe resultariam perdas, se não a sua destruição, e dos quais, contudo, ele não pode se desinteressar sem sacrificar sua independência. Ele descobre assim uma possível vantagem na "regulamentação" dessas relações.

Neste ponto ele se comporta como o cidadão membro da sociedade, que preferiria usar de violência para alcançar seus objetivos natu-

rais e passionais e renuncia a isto, não por convicção moral ou por bondade, mas porque seria um mau negócio: a violência, mesmo quando ele não a sofre diretamente, destrói, e o que ele pode esperar de uma sociedade que trabalhe pacificamente é superior à expectativa que poderia ter de conservar o que adquiriu violentamente numa sociedade desordenada, para não falar da ameaça que constitui para ele a reação inevitável da sociedade a toda ação violenta. O Estado individual, e isto vale para todo Estado moderno, chegou à mesma conclusão: o preço de uma vitória pela violência supera o valor do que se põe em jogo. A diferença, e ela é decisiva, é que o Estado com relação aos cidadãos violentos possui meios de coerção aos quais o cidadão individual não pode (e sabe não poder) resistir: o criminoso, ou é um doente, ou (se se quer distingui-lo do enfermo) busca a punição que o reconheça na sua individualidade empírica ao atingi-lo: consequentemente, o cidadão normal pode contar com uma ordem inter-individual. Mas não existe um Estado de Estados como existem Estados de cidadãos, e entre Estados não há instituições capazes de impor, contra toda resistência, suas decisões com uma evidência tal que nenhum governo ousaria pôr à prova o seu poder coercitivo. Acima dos Estados não há governo, nem juiz, nem administração.

A época contemporânea, entretanto, viu nascer tribunais internacionais e organizações concebidas para administrar, no plano supranacional, certas questões relativas a vários Estados ao mesmo tempo. Todavia, é evidente que se trata, não obstante todas as declarações contrárias, de simples meios postos à disposição de governos soberanos que, segundo o seu bel-prazer e interesse, servem-se deles ou recusam a sua competência: basta examinar as constituições desses organismos e tribunais para constatar que neles tudo está previsto em vista de manter e proteger o que, a título de reconhecimento dos direitos da soberania, é de fato a possibilidade dada a todo governo de defender por todos os meios (se for o caso, pelos meios que a organização oferece) o que ele considera sua vantagem. Uma interpretação mais favorável vê neles árbitros; uma visão menos otimista descobrirá neles conferências permanentes ou semipermanentes que simplesmente dão aos governos a ocasião de discutir e confrontar entre si seus desejos, com a esperança

de chegar a um acordo: só os impotentes renunciam verdadeiramente ao argumento da força.

Todavia, o valor dessas instituições é notável. Se servissem para impedir um único conflito, inevitável sem a sua intervenção, a sua existência já seria amplamente justificada. E sua função não se limita a isso. O seu procedimento é, sem dúvida, imperfeito, incapaz de impor seu arbitramento e tomar as decisões realmente executórias. Em muitos casos essas decisões sequer podem ser tomadas porque as partes em conflito são, ao mesmo tempo, membros do colégio dos árbitros e podem, portanto, se opor à sequência do procedimento. Não obstante, a discussão diante dessas instâncias cumpre o papel educador de toda discussão e permite tornar consciente o que está em questão no conflito, habituar governantes e governados à visão dos problemas do ponto de vista universal, instruir funcionários que, malgrado todas as pressões de seus governos de origem, são levados por suas tarefas a discernir entre os interesses puramente nacionais e os que são comuns a um grupo de Estados ou à sua totalidade, e neste sentido, realmente supranacionais. Frequentemente reprova-se a estas instituições o fato de serem ineficazes e não produzirem mais que tagarelice ou proclamações de fé tão moralizantes quanto vazias. Essas críticas são ao mesmo tempo compreensíveis e injustas: é nas tagarelices e nas proclamações de fé que nascem a eficácia e os discursos verdadeiros. Se o mundo fosse dominado pela razão, essas instituições poderiam ser perfeitas; então seriam também perfeitamente supérfluas. Nascidas de um *idealismo* irrefletido, que se decepciona inevitavelmente, essas reprovações ignoram a realidade e a história. E, como é mais simples protestar do que pensar, condena-se o embrião porque não é o ser adulto. Mas isso significa também que o embrião é ainda apenas o embrião, e que não se poderia predizer *a priori* se ele jamais alcançará a maturidade.

b. A guerra, pois ela é a forma concreta da violência entre os indivíduos históricos que são os Estados, continua sendo a *ultima ratio regum*. É a possibilidade, sempre presente, do conflito armado que constitui a natureza fundamental das relações internacionais. Neste ponto nada mudou desde a criação de organizações internacionais cuja finalidade é

tornar impossível a guerra: ao contrário, a própria existência dessas organizações mostra que todo Estado reconhece a sua possibilidade atual.

Contudo, se nada mudou no plano dos princípios, uma mudança é observável no nível dos fatos. É verdade que a condenação da guerra agressiva não é muito eficaz: não há uma definição satisfatória da *agressão não provocada*, e um mínimo de habilidade é suficiente para apresentar todo conflito como puramente defensivo, toda guerra como guerra pelo direito da paz, toda luta armada como incidente, ação policial, ajuda voluntária prestada à boa causa. Tudo isso sem falar que a condenação de um governo agressor, supondo que se encontre uma corte imparcial, deveria sempre ser posterior a uma vitória pelas armas e não poderia preceder o conflito. A guerra não foi substituída pelos procedimentos do direito, e todo governo permanece como o único juiz do que quiser considerar *casus belli*, ameaça ou ataque contra os interesses vitais. Mas nem todo Estado dispõe do que é necessário para conduzir uma guerra, e as condições exigidas para o recurso à violência só se encontram num número cada vez menor de Estados: uma potência secundária poderá provocar uma guerra; ela não terá nenhum interesse real em fazê-lo, pois o resultado dependerá dos meios e das decisões das grandes potências, e a pequena potência só poderá esperar daí uma subordinação menos dura em caso de vitória da grande potência à qual se aliou[1].

1. As pequenas potências (e as médias que, em todo grande conflito, devem temer descer ao nível daquelas) têm, pois, objetivamente o maior interesse no bom funcionamento das instituições internacionais. Mas o maior interesse objetivo não quer dizer que tenham disso a mais clara consciência; como não dirigem o jogo do mundo moderno ou mesmo nele ainda não entraram completamente, pode ser que suas decisões sejam influenciadas, mais que pelo cálculo, por fatores históricos, pela lembrança e pela nostalgia de uma antiga soberania, por sonhos de grandeza e independência futuras. As potências maiores e mais modernas compreenderão melhor os dados objetivos; são elas que, pelo cálculo, protegem a independência relativa dos pequenos Estados, sabendo que não podem apoderar-se deles sem conflito violento entre elas. Na origem das guerras modernas acontece amiúde que Estados de menor importância sejam a causa ocasional e ofereçam a ocasião sem a qual as causas motoras (a competição das grandes potências) não teriam agido naquele momento e daquela forma. Mais particularmente, e isto é significativo, são os Estados retardatários (economicamente e no plano da organização) que desempenham este papel: os Estados mais evoluídos e mais ricos, habitua-

Como regra geral, um Estado é tanto menos inclinado à violência quanto, ao mesmo tempo, mais moderno e menos potente ele for. Entre os Estados modernos, os que não possuem força suficiente para decidir o resultado de uma guerra não se estabelecem objetivos positivos; eles se declaram satisfeitos e só a contragosto entram num conflito, quando o risco da não participação constitui para a sua tradição, sua independência, suas possessões um perigo maior do que a guerra. Eles não possuem uma moral mais pacífica que a dos que ainda não calculam: seu interesse é que nenhum conflito os leve a uma situação em que devam escolher o menor entre dois males, o qual, embora menor, é sempre um mal. Qualquer conflito lhes é desfavorável.

A situação não é a mesma para os Estados capazes de manter uma política independente, noutros termos, capazes de sustentar uma guerra. Em princípio, eles podem extrair de um conflito, numa situação favorável, resultados positivos. Os ganhos seriam obtidos a um preço muito elevado, mas que poderia lhes parecer justificado: uma vitória bastaria para fazer pender a balança de tal modo que um dos grandes Estados se tornasse o senhor do mundo, organizasse o trabalho mundial e adquirisse assim vantagens para todos os membros da sociedade particular da qual ele seria o Estado. O cálculo, neste caso, consideraria a guerra como meio: enquanto para as potências de menor importância ela não seria mais que um mal, aos olhos de um grande Estado ela poderia constituir uma "continuação da política por outros meios".

Esta definição, mais frequentemente citada que compreendida, apenas resume o que acaba de ser dito: a política e o cálculo têm a prioridade, a guerra é *apenas* o meio, não constitui um fim ou um valor em si mesma, a própria vitória só recebe sentido da política que *calculou* os custos e riscos. No mundo moderno um conflito armado não é simples choque de duas violências: ele explode quando uma das grandes potências, vendo seus interesses (de toda ordem) em perigo, conclui que a defesa desses interesses vale uma guerra, que ela tem

dos ao cálculo, dão prova de maior circunspecção e esforçam-se frequentemente para regrar, por conferências, por ações diplomáticas, pela discussão, os conflitos entre os primeiros, a menos que eles mesmos não os tenham desejado.

chances de ganhá-la e que só a vitória lhe permitirá alcançar seus objetivos, portanto, quando ela não vê mais a possibilidade de um compromisso. A guerra arbitrará então entre as grandes potências: ou estabelecerá a hegemonia de uma dentre elas, ou mudará a composição do seu grupo para o futuro, rebaixando definitivamente um dos combatentes ao papel de potência secundária, ou terminará por um compromisso, tornado possível e inevitável pelo esgotamento geral. No primeiro caso, o empreendimento poderá ser considerado racional pelo vencedor; no segundo, oferecerá novas possibilidades ao jogo da competição; no terceiro, terá havido um fracasso, pois a situação não se terá modificado, malgrado os custos enormes pagos por todos.

Portanto, a guerra não é impossível para as grandes potências. Contudo, depois dos últimos grandes conflitos armados, parece que o cálculo de cada Estado, tendo em vista as consequências da guerra moderna, retém a todos. O que impede e impedirá sempre mais um conflito de primeira grandeza é a preocupação dos governos independentes, todos convertidos em calculistas, de ter de assumir, após uma vitória, a direção de um mundo empobrecido e desorganizado, ter de governar todas as nações com suas diferentes tradições, suas condições sociais e técnicas diferentes, suas lembranças de grandeza; o temor, numa palavra, de encontrar-se numa situação mais difícil depois da vitória do que antes do conflito, e na situação de ver-se obrigado a impor aos seus próprios cidadãos, além do enorme peso de uma guerra, o da reconstrução: seria preciso esperar gerações para poder tirar proveito de uma hegemonia que, de início, seria simplesmente um fardo.

Em resumo: os pequenos Estados não têm interesse numa guerra que, contudo, eles podem ser tentados a desencadear, sobretudo se, em atraso social, não calculam seus interesses. As grandes potências não podem não considerar a guerra como o meio último da política; elas o empregarão sempre que pensarem não poder mais defender seus interesses vitais por outros métodos e que, se não aceitassem o conflito, deixariam de ser contadas entre as grandes potências. Porém, sendo calculistas, elas farão tudo para evitar situações das quais não sairiam senão recorrendo a este meio. A guerra, portanto, nunca é impossível, mas é sempre menos provável, na medida em que as motivações

puramente históricas e tradicionais perdem sua influência junto aos governantes dos Estados modernos, e os pequenos Estados atrasados diminuem em número, peso e crédito: o cálculo dos indivíduos históricos leva-os à concepção de um interesse social comum, de uma organização mundial.

c. A possibilidade de uma guerra leva-nos à contradição fundamental entre sociedade e Estado: a sociedade é racional, o Estado é histórico. A fórmula, simplista ao extremo, destina-se simplesmente a relembrar as análises anteriores. A sociedade é universal em princípio e, por seu princípio, o Estado é moral (por sua própria moral particular, histórica e tradicional). O Estado só é poderoso na medida em que participa no trabalho social mundial, mas só se determina pela sua moral, sua tradição, seus interesses históricos. A sociedade particular calcula e refere-se no seu cálculo ao todo da situação social (econômica) do mundo; mas seu cálculo só tem sentido para a comunidade que vive nessa sociedade à medida que, consciente do seu ser moral no Estado, quer que subsistam valores que não são de ordem racional e são negados por ela ao qualificá-los de retardatários. O Estado só pode defender seu interesse (histórico e moral) fundando-se na sociedade, no trabalho, na riqueza, mas ele nega a autonomia da sociedade; ele serve-se da técnica, mas as condições do sucesso da técnica são tais que a política externa — e o Estado não pode renunciar a ela — só pode prejudicar a eficácia da sociedade. O Estado só se torna plenamente o que é por natureza, a saber, consciência de uma comunidade agente em vista da sua subsistência e da subsistência de sua moral, se considera a guerra como instrumento da política externa — e ele não poderia excluir o recurso a ela sem renunciar, ao mesmo tempo, à sua independência moral: a sociedade, pacífica por essência, rejeita a guerra, destruidora de riquezas e dos meios de produzi-las, da organização, da administração dos interesses e, sobretudo, da disciplina do trabalho; *pacifista*, ela opõe-se a toda guerra, quaisquer que sejam as razões do Estado, porque nenhuma dessas razões poderia justificar aos seus olhos esta caricatura da sua própria racionalidade que é a guerra moderna, violência calculada e organizada.

Desde o início dos tempos modernos, duas teses afrontam-se sem que jamais tenha havido entendimento ou vitória. De um lado, o ponto de vista da sociedade: a guerra é negadora do progresso, desvia o trabalho do seu objetivo natural, reduz o número de trabalhadores, educa os cidadãos para a violência. De outro, os que veem na guerra a única força capaz de elevar o indivíduo, pela negação dos seus interesses, acima de sua individualidade e dos seus desejos, ao universal concreto; a morte por uma causa que não pode ser do indivíduo na sua individualidade biológica ou social, a aceitação do risco dessa morte dão ao homem sua verdadeira nobreza, enquanto tudo o que ele recebe da sociedade acentua sua singularidade, seu egoísmo, sua baixeza característica de uma existência dedicada à busca de fins que são apenas meios em vista de outros fins, *sem fim*[2].

Cada uma das duas teses, assim consideradas, parece poder recusar a outra, sem poder refutá-la. Elas pertenceriam ao campo da escolha, não da discussão. De um lado, o homem busca ordinariamente os benefícios da paz, o homem de Estado razoável só admite a guerra por ser o único meio de defender uma forma de vida, e, portanto, a dirige em vista da paz: isto é certo e só foi contestado (mas de modo algum tornado duvidoso) pelos que, por princípio, optam pela violência. De outro lado, é indubitável que os pensadores "defensores da guerra" não são sanguinários ou adoradores da luta violenta por amor à violênda[3]: pro-

2. Opõe-se às vezes a esta argumentação que o indivíduo encontra sempre a possibilidade de superar-se e oferecer sua vida por fins que o transcendem, mas não são caracterizados pelo uso da violência contra os homens. Cita-se o explorador, o pesquisador, o médico lutando contra as epidemias etc. Todos são exemplos admiráveis de humanidade e devotamento; mas não têm força probatória aqui, onde se trata não de uma ação livremente determinada pelo indivíduo, mas de uma necessidade institucional que o força a superar-se, *aceitando* como sensata esta necessidade e compreendendo nela que há um limite no sentido da vida corrente, ordinária, aprazível, social, individual.

3. É corrente reprovar a quem fala positivamente da guerra a maldade das suas intenções, que "na realidade" seriam inspiradas por seu interesse (pessoal, grupal ou de estrato). Esta reprovação pode ser fundada; qualquer tese pode servir de pretexto para qualquer motivo; mas se isso fosse verdade de um caso individual a tese não seria atingida. Os que falam do seu uso mau e mentiroso, repreensível por consequência, reconhecem implicitamente que um uso justificado existe (sem mencionar que, segundo eles mesmos, o *consensus gentium* apoia uma tese que, sem isso, não seria um instrumento tão bom nas mãos dos "fautores de guerra"). Notar-se-á de passagem que a opção

va disso é que justificam a guerra por meio de argumentos morais e ela — já sua possibilidade, sua preparação — só é boa aos seus olhos porque salva o indivíduo de seu egoísmo, do embrutecimento do trabalho diário, das preocupações e dos prazeres cotidianos e da sua estreiteza, só ela religa eficaz e efetivamente o indivíduo ao universal e, para dizer tudo numa palavra, torna a moral presente e agente no indivíduo e para ele: se quer pensar, o indivíduo é levado a sentir que sua vida seria insensata se nada estivesse acima da sua individualidade.

A opção da qual falamos certamente existe, mas apenas para a reflexão. Com relação à política e à história, as duas teses em confronto não representam uma alternativa. Sem dúvida pode-se rejeitar toda violência; mas quem toma seriamente essa decisão, por essa mesma razão sai do campo da política: ele poderá elevar-se à santidade, mas não agirá mais. Do nosso ponto de vista, sua opção não constitui um problema, sendo a própria negação do problema. Ela também não oferece uma solução que, contudo, não é inconcebível, desde que se renuncie a apresentar como teses mutuamente exclusivas aquilo que delineia, inseparavelmente, o quadro da ação: a oposição do *pacifismo* e do *belicismo* só se torna absoluta se, por uma abstração, separa-se política e história, para chegar assim a uma moral de sentimentos "bons" ou "nobres". Pois a violência foi e ainda é a *causa motora* da história, entretanto a consciência política busca o progresso na direção da eliminação da violência, eliminação que é a sua *causa final*: o consciente não sai do consciente, mas do seu contrário, e a vontade de paz nasce da guerra e da luta.

Os defensores da tese "social", a menos que se abandonem inteiramente à paixão dos seus "bons" sentimentos, não ignoram isso, embora possam negligenciá-lo: a coerção no interior da sociedade, pela qual a organização de toda sociedade começou, e que foi coerção no interesse dos que a exerciam, não teria cessado sem a presença ou a ameaça da violência; e toda política de *progresso social* (toda política que vise à

pela violência não existe, pelo menos em estado puro, no mundo moderno, a não ser nos escritos de alguns ideólogos sem influência política: a racionalidade deste mundo quer que mesmo o que tem uma tendência para a violência justifique-a como meio para fins não violentos e lance a responsabilidade do conflito sobre seus adversários.

satisfação racional e razoável dos cidadãos) foi o resultado da violência — da violência guerreira, que pesava sobre as decisões dos detentores do poder (era preciso "cuidar da moral da população" e "construir a unidade diante do inimigo"), e da violência revolucionária, atual ou em potência. Os privilegiados não cederam partes cada vez maiores do seu poder e dos seus privilégios por puro sentimento de justiça, mas porque sem esses sacrifícios parciais a totalidade ter-lhes-ia escapado — como escapou aos que foram incapazes dessa reflexão interessada e justa. Daí não se segue absolutamente que todos estejam prontos a guiar-se por essa reflexão e que a violência não tenha mais papel a desempenhar. A não violência, na história e pela história, tornou-se o fim da história e é concebida como seu fim; mas nada garante que esse fim possa ser alcançado sem o uso da violência: é, ao contrário, provável que ele nunca seja alcançado se for esquecida para sempre a possibilidade da violência, ou que ela possa ser nobre e justa em certos momentos. Não se evitarão esses momentos senão pensando neles. A violência em si mesma é a negação de todo sentido, o absurdo em estado puro; mas entra-se nos mais violentos (e mais evitáveis) conflitos externos e internos se se convence de que basta falar de não violência e de vida boa na sociedade; cai-se na violência mais nua se se priva a existência humana de todo sentido, limitando-a ao que a sociedade pode lhe oferecer de meios *sem fim*.

O progresso para a não violência define para a política o sentido da história. Entretanto, nossa última observação mostra a insuficiência dessa definição: ela é inteiramente negativa e, por via de negação, reporta-se exclusivamente à violência. Ela é, pois, vazia de todo sentido positivo. Sem dúvida não há contradição histórica absoluta entre violência e não violência: na medida (grande por comparação ao passado) em que a não violência existe no mundo de hoje, ela provém da violência — e continua sendo o seu fim. Mas como a violência é cega e negativa ela cria uma não violência igualmente cega e negativa, embora como negação à segunda potência. Nem a violência nem a não violência fornecem o sentido segundo o qual os homens vivem, orientam-se e satisfazem-se, sentido que só é presente nas morais históricas, essas morais que a violência quer unificar em proveito de uma dentre elas e

que, juntas, a não violência nega como obstáculos à colaboração pacífica e racional.

Eis por que em vão prega-se aos homens seja o heroísmo como o mais alto grau da virtude e da dignidade humanas, seja a morte violenta, sofrida ou infligida, como o maior dos males e o mal absoluto: parece que os homens não querem decidir-se entre os dois. Eles amam o conforto da existência social, as vantagens da organização, os produtos do trabalho, zombando dos que lhes demonstram que dessa maneira se aviltam — e os mesmos homens, quando veem em perigo o que constitui o conteúdo positivo e o valor da suas vidas, são capazes de bater-se nas condições mais desfavoráveis e desesperadas; até os que não encontram em si mesmos essa coragem admiram os que entram nessa luta para morrer dignamente.

Os homens confirmam assim por suas vidas o que a análise descobre: a abstração, procedendo por negações recíprocas, separa o que não poderia existir nem ser compreendido separadamente. A oposição guerra-paz (violência-não violência) não é tema para debates morais mais ou menos inteligentes, mas problema para a ação. Não se trata somente de realizar um mundo no qual a moral histórica possa coexistir com a violência: a dificuldade é antiga, e desde sempre a moral *informa* a violência no interior de toda sociedade, toda comunidade, todo Estado; trata-se doravante de realizar um mundo em que a moral possa viver com a não violência, mundo no qual a não violência não seja apenas ausência de sentido, — desse sentido que a violência buscava na história sem saber o que buscava, que ela criou violentamente e continua a buscar por meios violentos. A tarefa é construir um mundo no qual a não violência seja real sem ser a supressão do absurdo da violência e de todo sentido positivo da vida dos homens.

d. Trata-se de uma *tarefa*, de uma ação a ser determinada e empreendida no plano da política e da história. As reflexões precedentes não mudaram nada na questão; mas, sendo próprias da filosofia, permitem formular esta tarefa mais claramente (e, aos olhos do filósofo, assim o fizeram), de modo que agora ela pode ser enunciada da seguinte forma: como as morais vivas, esses universais particulares podem ser

preservados, malgrado a universalidade formal e geral da sociedade e a moral formal que corresponde universalmente a esta sociedade? Como o universal formal do trabalho social pode ser conservado apesar das resistências das morais particulares, apesar das lutas que nascem tanto mais facilmente entre elas quanto mais esse universal as força a estabelecer contatos mais estreitos? Como, para dizer ainda de outro modo, pode haver um sentido se na realidade só se encontram *sentidos* particulares? E como esses sentidos poderiam ser sensatos se nenhum deles é o sentido e se a universalidade formal introduziu no mundo a exigência, não só de um sentido, mas *do* sentido, de um sentido que seja universal e, portanto, absolutamente justificado segundo critérios universais?

Estas são, repetimos, questões de filósofo e podem ter um sentido para o filósofo (sobretudo para o que se apega à reflexão e gosta de ter razão contra toda realidade). Aos olhos do homem de Estado, elas indicam simplesmente que se lhe pede para "encontrar alguma coisa" — ao que ele responderá que esta é, sem dúvida, uma exigência compreensível, mas que não se o ajuda multo exprimindo-a e que, em todo caso, ele não tem tempo para ocupar-se com essas "especulações": ele está preocupado com questões que a necessidade lhe põe e não sente nenhum desejo de consagrar-se à "realização da universalidade concreta". Ele debate-se em meio ao que chama de tarefas presentes, choca-se com obstáculos, com a hostilidade de seus adversários e dos adversários do Estado. O que lhe interessa e o julga é o sucesso e, mais ainda, o fracasso. O problema da moral existe para ele, o da moral da sua comunidade: mas não é para ele um problema moral.

Ora, em se tratando de realizações e ações na e sobre a realidade, esta atitude do homem de Estado deve dar o que pensar ao filósofo, que é remetido à antiga e interminável discussão que opõe a moral à política. Nós já a encontramos; talvez um olhar sobre os resultados obtidos quando tratamos da vida moral do *Estado* possa ajudar-nos neste momento em que a dificuldade se apresenta no plano da vida *dos Estados*, da vida inter-nacional.

A lei e a moral, tínhamos constatado, não existem num lugar supraceleste ou, se aí existem, não é daí que agem. É o homem que age,

e por interesse: proposição banal, pois o interesse se define como aquilo em vista do que o homem age. Fica o problema de saber se este *fim* do homem, este *valor*, este *bem* que define este interesse são bem determinados. Ora, para esta questão paradoxal e inevitável que pergunta como se determina *bem* o *bem* não poderia ser dada nenhuma resposta que não fosse formal e que superasse a regra da não contradição das máximas inspiradoras dos atos. Não é que essa resposta seja insensata; mas ela é incapaz de permitir a invenção que é exigida pelo homem de Estado. A razão agente é razão no tempo da história, ela não é revelada ou descoberta de uma vez por todas; se o fosse, a cada momento os homens deveriam aceitá-la de novo, depois de tê-la examinado para saber se o que pretende ser verdade eterna não é a voz da violência e da paixão disfarçadas de discurso razoável.

O homem de Estado é responsável no sentido mais forte do termo: responsável não diante da moral da sua comunidade, mas por esta moral. Ele é educador e não pode não sê-lo. É grande a tentação de concluir daí — e não se deixou de fazê-lo — que a política é amoral e que o homem de Estado está acima de toda regra: *legibus solutus*, ele produz, como por acidente, uma moral para os outros, para o populacho, os escravos, os que de seres humanos têm apenas o corpo. Falando assim evoca-se o fato incontestável de que a moral *nasceu* da violência (uma vez destruída a hipotética harmonia inicial). O que se esquece é que a moral *nasceu*. Toda moral histórica está submetida ao juízo da razão (do ponto de vista da vida sensata e universal); mas está submetida por referência a uma moral mais, e não menos, moral que ela. Em cada momento, existe um *direito natural*, que não é menos natural por ser o natural de um momento da história; existem *direitos do homem e do cidadão*, que ligam o homem de Estado e constituem para ele uma *lei natural*, não apesar de, mas pelo fato de ser inscrita na estrutura atual do mundo dos homens. Esta não é uma afirmação "puramente filosófica" (embora a filosofia possa mostrar que esta tese é verdadeira para quem aceita a filosofia). Ela é verdadeira para o homem de Estado, sobre o qual o direito e a lei agem sob a forma da necessidade e do interesse: o mais cínico dos políticos é forçado a contar com a moral da comunidade, nela compreendida aquela von-

tade de universalidade moral presente na moral de toda comunidade moderna, se ele não quer perder a direção do Estado ou, conservando-a pela astúcia e pela violência, destruir a longo prazo qualquer possibilidade de direção.

O governante, necessariamente educador, não é imoral ou amoral. Ele pode achar-se na obrigação de se opor à moral histórica da comunidade, mas essa oposição à moral é uma oposição moral a uma moral que se tornou imoral, por ter permanecido a moral de um mundo que não existe mais: esta possibilidade está presente como fato na necessidade política que exige a transformação da comunidade se quiser sobreviver. É certo que a moral histórica de uma comunidade, nalgum lugar, poderá ser tal que, em dada situação, não possa adaptar-se às transformações necessárias para subsistir: a escolha, trágica, será entre a morte da comunidade enquanto comunidade e a dos seus membros que, sacrificando-se pela honra da sua moral, decidem não aceitar uma vida insensata. Situações como esta não foram raras, e pode-se afirmar que o mundo moderno nasceu de uma sucessão dessas tragédias: a história dos unificadores de terras está repleta delas. Mas essa é a história passada, quanto ao essencial, vale dizer, abstração feita dos erros e faltas sempre possíveis, mas também sempre evitáveis: a prova disso é que, para o mundo moderno, a questão do sentido está posta e a luta e o esforço não visam mais, antes de tudo, à organização de um mundo puramente tradicional, mas buscam a presença de um sentido num mundo que está ameaçado de se tornar insensato por força de se fazer racional. É o insensato, vale dizer, o amoral, que é o perigo do mundo moderno e que é concebido e compreendido como seu perigo por aqueles que agem nesse mundo e sobre ele — concebido e compreendido não sob a forma na qual acabamos de exprimi-lo, mas como o perigo da violência gratuita entre indivíduos que "não têm mais nada a fazer".

O cidadão do Estado moderno tem o direito de ver respeitados seus interesses legítimos. É certo que a sua moral é o primeiro deles, pois nenhum interesse poderia ser mais elevado que o de uma vida sensata. Ele tem esse direito porque, sentindo-se frustrado, ele se revoltará ou, se o aparelho administrativo é demasiado forte para permitir essa revol-

ta, recusará passivamente a sua colaboração de membro da sociedade e de cidadão. Tanto o Estado como a sociedade modernas necessitam da colaboração de todos, particularmente dos que são qualificados pelo seu espírito de iniciativa, de crítica, de discussão e são, por consequência, levados a reivindicar seus direitos e a retirar-se a uma vida privada caso se lhes recuse a liberdade e a igualdade, a participação na discussão sobre a moral, sobre a estrutura política do Estado. Não é preciso repetir que daí não decorre que todo Estado deva ser constitucional: existem comunidades em que a educação para a discussão racional e razoável é ainda a primeira tarefa do governo. Também não decorre que não se encontrem em toda parte governos "injustos", incapazes de compreender a natureza da sociedade e do Estado modernos. Mas no Estado moderno *sadio* o poder é fonte de justiça e de liberdade, e nele o direito detém o poder.

e. A recordação destes resultados apresenta a dupla vantagem de mostrar, de um lado, a complementaridade do poder e da moral no Estado moderno simultaneamente ao seu *ser-advindo* histórico e, de outro, a diferença entre a vida intraestatal e a vida internacional. Todo Estado possui — ou pretende possuir — uma unidade fundada na moral da comunidade e a exprime nas suas leis, instituições, constituição: uma moral internacional, se existe, só existe sob a forma de um dever formal, um princípio sem força coercitiva, sem administração, portanto, como princípio que cada um pode e, na ausência de toda autoridade, deve interpretar.

Parece assim que, na realidade, a vida interestatal é puramente "natural", se "natural" significa: dominada só pela violência. Isto é incontestável no plano da reflexão moral e da abstração. Porém, uma vez mais a reflexão recusa-se a ver a realidade histórica, essa realidade histórica presente que é determinada *também* pelo entendimento e sua não violência social. Se é exato que onde faltam as instituições, em última análise, toda relação se reduz à violência e, neste caso, só a violência restringe o uso da violência, não é menos verdade que esse freio, não de direito, mas de violência calculista, é imposto ao mundo moderno pela necessidade. É pela necessidade, não pelo direito ou pela

moral, que todo Estado é levado a reconhecer a regra da sociedade e a ver no uso da violência um fator contrário à acumulação daquela força indispensável ao sucesso de toda política violenta. Não há organização internacional comparável à organização do Estado; mas, dado que cada um deve temer os resultados do uso da violência, todos têm um interesse comum no estabelecimento dessa organização.

A violência aparece então como um mal para todo Estado moderno, e cada um se encontra na situação, seja do indivíduo que, sem reconhecer a moral da sociedade, a observa porque a desobediência voltar-se-ia contra ele, seja do homem de Estado amoral que age como se fosse moral para ser seguido por sua comunidade.

As duas comparações não significam a mesma coisa. A primeira indica que todo Estado moderno (e isso é tanto mais verdadeiro quanto mais moderno é o Estado no plano social) sabe que o esforço de guerra é improdutivo, as despesas feitas para a preparação de um conflito têm, no máximo, uma utilidade restrita e seria melhor alcançá-la por outras vias. Ele também não ignora que a irrupção da violência, por necessário que pareça o seu uso no imediato, age sobre toda a organização da sociedade, compelindo os cidadãos a atos, hábitos, atitudes contrárias à racionalidade, recebendo assim uma espécie de contraeducação perigosa, mesmo nos casos de vitória, para o bom andamento dos negócios da sociedade. Mais ainda, a guerra, mesmo quando empreendida para a defesa da moral concreta da comunidade, suspende o seu desenvolvimento e projeta-a para trás. É inútil enumerar todos os fatores que, no curso de um conflito internacional ou na sua iminência, impedem que o governo se volte para a realização das tarefas que o justificam e constituem a sua verdadeira função: toda empresa educativa de longo alcance torna-se impossível, faltam meios para tudo o que não é de rendimento imediato, e em lugar da moral da comunidade é "o moral da tropa" que deve ser cuidado pelo governo, seguindo e não guiando as aspirações menos razoáveis dos grupos; a mentira, a habilidade astuta, a simulação, que exercem sua influência sobre os indivíduos por meio das paixões, tornam-se necessidades técnicas para o governo nas relações com os cidadãos, dos quais ele só busca obter a obediência e a lealdade cegas, e tudo isso, mesmo do ponto de vista de um governo

perfeitamente amoral, vai se traduzir num abaixamento da qualidade dos membros da sociedade, convertidos em violentos, desconfiados ou os dois ao mesmo tempo.

A segunda comparação, tirada do modo de agir de um homem de Estado puramente calculista e, por essa razão, aparentemente moral, mostra que em toda sociedade moderna o homem adere a uma moral do entendimento, a esta moral que faz que toda guerra apareça como perda para todos. Para nos convencermos de que esta moral não existe só na cabeça de alguns indivíduos isolados, mas age realmente sobre a política externa de todo Estado, basta observar os esforços que faz cada governo antes, durante e depois de todo conflito, para mostrar à *opinião mundial* que ele não é o seu autor responsável. O princípio da sociedade é reconhecido por todos: quem desencadeia um conflito é culpável aos olhos de todos do crime de lesa-sociedade, e a todos parece justo que ele seja eliminado (a todos, pelo menos enquanto cada um conserva a esperança de prevalecer e ter assento no tribunal). Nenhum governo moderno pode se permitir declarar "cinicamente" que busca o conflito armado, mas cada um sentirá a imputação dessa intenção como reprovação a ser refutada por todos os meios. A *opinião pública internacional* é hostil a qualquer guerra, e essa opinião, que só é internacional por se encontrar em todas as nações, é um fator com o qual todo governo deve contar, não por ser *moral*, mas por ser correta ao exprimir o que constitui a essência da sociedade moderna. Toda guerra é perigosa para todo governo.

Trata-se, contudo, simplesmente de uma *opinião* fundada sobre o *cálculo*: a guerra, portanto, permanece sempre possível, e o *pacifismo* da sociedade não basta para interditá-la. É que a sociedade mundial não existe enquanto tal, com uma organização mundial e com os meios de coerção que essa organização requer. Ademais — esta razão, por ser mais profunda, não é menos importante —, a moral mundial da sociedade é a do entendimento, simples negação da violência, não uma moral razoável que dá um sentido à existência dos indivíduos. Os homens, nesta situação, não encontram conteúdo positivo senão na moral histórica da comunidade particular (particular na perspectiva da sociedade, universal na dos membros da comunidade): a sociedade,

com tudo o que oferece, não é nem pode ser o sentido da existência do indivíduo (cuja individualidade é negada pela sociedade). Isso também é verdade dos indivíduos históricos que chamamos Estados.

Ora, o problema, como problema para a política, tornou-se assim formulável. O sentido da existência só é definido no interior da comunidade e só chega à consciência no Estado dessa comunidade; mas a sobrevivência e a vida desse sentido, de cada um deles, só estarão asseguradas se uma sociedade mundial (organizada) estiver a serviço deles todos, na medida em que o conteúdo de cada um não torne impossível a existência de uma sociedade mundial.

Daí não resulta que o problema seja solucionável: a *solução* depende sempre da prudência, não pode ser "deduzida"; mas a *tarefa* está definida, e sem esta tomada de consciência ela certamente não seria realizada racionalmente. Contudo, trata-se apenas de uma condição necessária. É perfeitamente imaginável que não se encontre uma solução não violenta, noutros termos, que a violência destrua as riquezas e os conhecimentos acumulados e a história volte, como já o fez mais de uma vez em áreas limitadas, ao seu início. É igualmente possível que a solução racional (que a razão pressupõe para a sua realização) não seja encontrada por meio do cálculo racional, os fatores históricos prevaleçam no imediato e uma organização mundial surja de um conflito das grandes potências, decidido em favor de uma delas sem que a sociedade mundial seja por isso demasiadamente empobrecida. Pode ser, enfim, que uma das potências avance tanto com relação a todas as outras, que elas não seriam mais capazes de empreender a luta contra aquela. A teoria só pode afirmar uma verdade teórica: o problema será resolvido por meio de uma organização conscientemente querida por todos, ou a história da humanidade, tal como se desenvolveu até aqui, revelar-se-á como uma espécie de impasse do qual só se sairá retrocedendo. A reconciliação das morais históricas com uma organização mundial da luta contra a natureza exterior é o problema do mundo moderno; a contradição entre elas só se resolverá na libertação das morais, não apesar, mas através da organização da sociedade mundial. É do interesse de todo Estado trabalhar para a solução racional desse problema.

41. ***O objetivo da organização mundial é a satisfação dos indivíduos razoáveis no interior de Estados particulares livres.***

a. A organização que é assim apresentada como objetivo da ação política do Estado moderno é correntemente chamada *Estado mundial*. Termo apropriado na medida em que o seu emprego faz pensar na parte da atividade do Estado que concerne à administração e à organização do trabalho social. Termo, ao contrário, extremamente perigoso se se pensa no aparelho construído para a ação externa do Estado, essencialmente amoral e fundado na possibilidade da violência: a organização que chamamos Estado mundial se caracterizaria precisamente pelo fato de não conhecer política externa, dado que todo exterior teria desaparecido. No sentido comum da palavra Estado, decorrente da história, ele seria, ao contrário de um Estado, uma organização que coordena o trabalho de comunidades que teriam por finalidade e sentido o desenvolvimento da sua moral, do seu universal particular concreto: toda moral viva (e vivida) seria particularidade razoável no interior de uma moral social formal e racional. A concentração do poder em vista da dominação externa tornar-se-ia supérflua, não por ser considerada o mal moral em si (o que ela é para o filósofo), mas porque nenhum motivo racional, aos olhos dos próprios dirigentes, faria que ela parecesse útil.

b. Uma igualização dos níveis de vida das diferentes sociedades é requerida para que esse Estado mundial possa subsistir. É verdade que só esse Estado permitiria a elevação racional, geral e contínua desse nível. Entretanto, a vitória da humanidade sobre a natureza exterior está, em princípio, conquistada, e seus conhecimentos técnicos são suficientemente desenvolvidos para que se possam considerar solúveis todos os problemas relativos ao crescimento da produtividade e riqueza globais. Esses problemas tornaram-se problemas de organização, e se não são resolvidos é porque ainda não existe uma organização central, a competição das sociedades particulares continua sendo o motor principal do progresso material, e essa competição na sua totalidade é mais desorganizada que organizada pelos Estados históricos, necessariamente defensores dos interesses particulares e imediatos de suas sociedades-comunidades.

É essa desorganização que justifica o amoralismo da política externa; é ela que faz do Estado contemporâneo um aparelho de coerção para obter a maior eficácia técnica, o maior poderio militar, uma atitude dos cidadãos tanto mais *leal* (com relação à organização de fato) quanto menos *moral* possível. Por essa mesma razão seria absurdo transferir para o *Estado mundial*, se devemos usar esta expressão, os traços do Estado particular e competitivo.

Exprime-se frequentemente o temor de que o Estado mundial seja o Estado mais autocrático, mais tirânico. Como não se trata aqui de profecias, não se dirá que isto não se possa produzir. Pode ser que os governantes, ao mesmo tempo que os cidadãos, percam a razão e a faculdade de calcular, possibilidade que não se pode rejeitar *a priori*: ela significaria a rápida destruição do Estado mundial, que não poderia ser nem guiado nem habitado por loucos. Essa evolução, contudo, não é em si muito provável. Será no Estado particular e histórico que a lealdade dos cidadãos, entendida no sentido da obediência cega ao governo, terá o maior preço; será nele que se descobrirão em toda parte traidores e cidadãos desleais, no momento em que a tensão internacional ou interna aumentar, tanto mais facilmente quanto mais um determinado Estado estiver em atraso com relação aos outros, e a comparação do seu nível de vida com o de outros Estados lhe for mais desfavorável. Num Estado mundial, essas apreensões, compreensíveis na presente situação, não se compreenderão mais: o governo mundial administraria, exerceria sua ação no plano de uma educação para a racionalidade, compreendida como a possibilidade da moral; não haveria necessidade de uma lealdade cega e nenhum confronto a temer.

A inquietação contemporânea, resultado das experiências passadas, objetará que precisamente a ausência de competição e a educação dos cidadãos pelo governo são inquietantes. Não se imporá, por via de autoridade, um pensamento oficial, ortodoxo, uniforme? A supressão de toda liberdade não será infinitamente mais terrível num Estado do qual não haveria mais meios de escapar e não poderia nem ser reconduzido à razão pela concorrência de Estados mais livres, nem derrubado pela intervenção violenta de um mundo exterior, que continuasse a ver na tirania o maior dos males e o maior perigo para a sua própria

existência material e moral? Nossa resposta ainda será a mesma: nada garante que essa situação não se produzirá; existem até mesmo razões válidas para considerar essa evolução um perigo real, pois, ao contrário do primeiro caso, aqui existe o interesse particular dos governantes, que poderiam ser tentados a considerar a uniformidade uma vantagem, mesmo que só para sua maior comodidade. Mas, se são reais, os riscos deverão ser corridos: o que de um lado é simples risco, de outro é certeza, e a ação que negasse a sociedade mundial conduziria necessariamente à tirania da qual essa negação temerosa queria fugir a qualquer preço, mas conduziria a uma tirania múltipla, sem outra esperança senão a de levar, pelos caminhos da violência inconsciente, a um resultado que *pode* ser alcançado pelo cálculo, desde que se aceite o risco. De resto, embora real, o risco é provavelmente menor do que se queira admitir. Não se conhece exemplo de governo autocrático moderno, particularmente no campo das convicções, que não tire a sua força interior de uma ameaça externa, real ou suposta; e pode-se observar em todo o curso da história o *liberalismo* de governos que não projetam nem temem qualquer ataque. No *Estado mundial*, ameaça e possibilidade de agressão teriam desaparecido.

c. É possível e lícito ter em vista o estado futuro da humanidade — *futuro*, é evidente, não no sentido de uma predição, mas de um fim a alcançar, e que será ou não alcançado. Esse fim é que a competição entre as sociedades particulares desapareça ao mesmo tempo que a luta entre os Estados históricos, que defendem, no plano da consciência calculista, esses interesses. O membro da sociedade será, portanto, *imediato* à administração dos interesses comuns da sociedade mundial; ser-lhe-á possível, na prática, recorrer a tribunais (verdadeiros, vale dizer, cujos juízos serão executados por uma administração central contra qualquer resistência possível das autoridades inferiores) e obter assim o respeito dos seus direitos de membro da sociedade, esses direitos chamados do homem e do cidadão e fundados na própria estrutura da sociedade do trabalho: direito de igualdade de oportunidades sociais (a desigualdade de oportunidades naturais pode ser reduzida, mas não eliminada), direito à igualdade de participação na tomada de decisões (direito de

livre participação na discussão), direito à satisfação dos desejos que, no momento histórico dado, são universalmente considerados *naturais*. O limite desses direitos do indivíduo será fixado pelas necessidades do trabalho social; mas todo indivíduo terá o direito de exigir que essas necessidades lhe sejam expostas de modo que ele possa convencer-se delas (o que implica que o violento, o que recusa deixar-se convencer por um discurso racional, perde todo direito). Ademais, é provável que o direito de participação nas decisões concernentes à atividade e à ação sociais será, nesse Estado, o que menos interessará aos membros da sociedade: a suposição, necessária, de uma riqueza social ao mesmo tempo real e bem distribuída, e com ela aquela outra segundo a qual os homens só discutem o que lhes inquieta, torna verossímil que os problemas técnicos serão, por assim dizer, neutralizados e abandonados aos técnicos da organização do trabalho, sob a única condição de que reduzam na maior medida possível a utilização dos homens como fatores naturais na luta contra a natureza, noutros termos, reduzam o tempo consagrado ao trabalho social, sem diminuir a renda global.

d. Estas considerações podem facilmente parecer materialistas. Elas o são. Mas ver nisso uma objeção seria desconhecer a natureza do mundo moderno. A sociedade é materialista, e esta fórmula significa uma descrição, não um juízo de valor: o juízo de valor surge, e então como juízo negativo, no momento em que se define, seja a sociedade, seja, destacado dela e a ela oposto, o Estado histórico como o único campo em que se desenvolve e se forma a vida dos homens. A maioria das reflexões políticas contemporâneas, entretanto, nos impõe (e aí está o seu erro) uma escolha entre sociedade e Estado, entre cálculo e moral. Erro compreensível, pois é no plano do Estado histórico que se põe o problema da moral concreta e é a sociedade enquanto moderna que se opõe ao Estado histórico; porém, erro, e perigoso: é ele que se encontra na origem da maioria das teorias *metafísicas* da história, dessas teorias que, a partir da pretensa descoberta de uma força única, motor da evolução da humanidade, afirmam-se capazes de fornecer receitas infalíveis para a ação política. Pouco importa que essas explicações e extrapolações, cuja pluralidade deveria bastar para levantar suspeitas, descubram esta

mola única na sociedade do trabalho, abstraindo de tudo o que, para a sociedade, é apenas histórico, ou, ao contrário, vejam a salvação no retorno à *verdadeira* história dos grandes gestos, dos grandes princípios, da moral eterna ou nacional, negligenciando, como convém neste caso, o trabalho da humanidade e os desejos dos homens na sociedade.

As teses *historicizantes*, na época contemporânea, só se compreendem como reações às teses *racionalistas*, pelas quais são inteiramente, embora negativamente, determinadas. Estas últimas têm de positivo pelo menos o fato de, esquecendo o que é irredutível à sociedade e ao trabalho, captarem corretamente aquela abstração realizada que é a sociedade, abstração que domina os espíritos: o que é "materialista" e cálculo em nosso mundo continuará sendo assim, a menos que este mundo recaia em condições que foram as do seu início e do seu passado longínquo. O erro consiste em crer que aquela abstração realizada seja o todo da realidade. Do lado oposto, nenhuma metafísica permite afirmar que a violência das lutas sociais e interestatais, que esteve na origem do direito e do pensamento do direito, deva continuar a formar o direito e a fornecer a força organizadora. Seria absurdo querer negar que o mundo moderno surgiu de guerras e revoluções, como seria totalmente arbitrário excluir a possibilidade de este mundo realizar-se nas guerras e revoluções ou abismar-se nelas; mas seria igualmente errado não querer admitir que o princípio social deste mundo está descoberto, está presente à consciência da época (dos que exprimem a consciência da época) e que o problema posto pela história passada tornou-se solucionável. Até o presente, toda revolução — e não falamos só das revoluções violentas — desenvolveu unicamente princípios parciais de organização parcial; hoje, o princípio revolucionário que por último apareceu é o próprio princípio do cálculo universal e da organização mundial. No passado, cada princípio revolucionário se impôs universalmente (realizando-se, ademais, plenamente nas sociedades-Estados em que não havia sido proclamado pela primeira vez, as quais, forçadas a aceitar o princípio pela necessidade da competição, não o aceitavam todavia sob a sua forma revolucionária unilateral e abstrata e assim o realizavam de maneira mais concreta, porque menos pura); hoje, é lícito supor que o princípio da universalidade racional prevalecerá

em toda parte. O que o princípio oferece a todo governo não é senão a consciência da natureza da própria sociedade; assim ele permite a todos formular concretamente o problema a ser resolvido. Não por isso se possui a receita infalível; possui-se apenas — e não é pouco — a possibilidade de se orientar na realidade.

e. A organização da sociedade universal incumbe aos Estados tal como existem no mundo contemporâneo — e a objeção tirada do perigo de uma ditadura intelectual e moral parece assim apresentar-se de novo, embora sob outra forma. Com efeito, supondo que a sociedade se realize como sociedade do gênero humano, não se realizará sob a guia de um pequeno número de nações, senão de uma só, e a moral histórica das nações fracas (com relação à potência técnica e econômica das grandes) não está condenada a desaparecer?

A resposta a esta questão será dupla (sem falar da reserva, sempre necessária, relativa à possível destruição do mundo moderno pela violência). Diremos primeiro que a unificação do mundo social influenciará inevitavelmente *todas* as morais históricas; e o fará em diferentes graus. Entretanto, esta diferença, a menos que a sociedade seja unificada pela guerra, não corresponderá à força dos Estados, mas ao grau de racionalidade de suas instituições. A unificação começou há muito tempo e, na perspectiva da filosofia, as morais não têm nada a perder ao se submeter à educação pela (e para a) racionalidade: as que não escolhem a morte apenas serão obrigadas a reconhecer na sua consciência o que, em todo caso, pela força das coisas, admitirão inevitavelmente na prática de sua vida. A partir daí, uma segunda resposta se oferece. Nos limites da moral formal do entendimento, nada impõe a uma sociedade universal a uniformidade da moral concreta. Ao contrário, será só depois da realização de uma sociedade mundial que as morais concretas poderão se desenvolver livremente, a educação dos cidadãos poderá tornar-se o único objetivo do governo e de todos os cidadãos, poderão estabelecer-se entre os homens relações não determinadas no plano político pelas necessidades do trabalho social em vista da luta, não contra a natureza, mas contra outras sociedades-Estados. Só então poderá ser abandonada aquela coerção à conformidade que, paradoxalmente,

se teme de um Estado mundial; então, a *lealdade nacional*, necessidade e enfermidade do Estado histórico e particular, poderá ceder lugar à lealdade moral com uma tradição viva, uma virtude concreta, um grupo humano unido, não pelos vínculos da necessidade e do medo, mas pela adesão a um *sentido*. Só então até mesmo essas concentrações de massas humanas privadas de contatos humanos, características do mundo presente, poderão transformar-se em associações livres, para constituírem juntas uma única sociedade, embora organizando-se internamente, antes, criando-se segundo suas concepções da *virtude*, com plena independência moral. Só então a palavra *amizade* poderá retomar o sentido moral e político que perdeu no mundo moderno, diante de uma significação privada e sentimental.

f. Não é por acaso que o antigo termo *virtude* aparece aqui. Com efeito, torna-se manifesto que o sentido do Estado é oferecer aos seus cidadãos a possibilidade de uma *vida virtuosa*. Que não nos desconcertemos com a expressão. Ela foi amiúde usada para disfarçar os interesses de um grupo dominante, pregando e impondo aos desfavorecidos, apenas para não ter de praticar ele mesmo, certas virtudes de racionalidade e razão, de renúncia, obediência, disciplina. E frequentemente pregou-se a virtude, às vezes com grande sinceridade, para descartar os problemas reais deste mundo histórico em que os homens têm necessidades e desejos, alegrias e tristezas, lutam e trabalham, vencem e sucumbem. Mas, se o descrédito que a mentira, a hipocrisia e a inconsciência lançam sobre tudo o que tocam pudesse constituir uma objeção válida, há muito toda a linguagem estaria condenada sem remissão.

O fato é que a vida humana, enquanto humana, visa à virtude, concebida como realização das possibilidades do homem: neste sentido do termo, este fato é tão fundamental que mesmo os que só nutrem desprezo pela palavra *virtude* reintroduzem o conceito operando uma mudança de nome (aumentando assim a confusão). Ora, como problema político (não falamos nem do santo nem do sábio), o problema da virtude, compreendida no sentido indicado, só pode pôr-se para homens livres — livres da necessidade, do temor, da violência dos outros.

Com risco de chocar, é preciso dizer que a teoria antiga (aristotélica, em particular) do Estado como instituição moral e educativa é verdadeira. Ela não é o todo da verdade para nós porque, para nós, sua verdade não se mostra imediatamente como tal: o mundo no qual ela se desenvolveu não conhecia a luta *progressiva* com a natureza exterior, a ideia de uma sociedade mundial do trabalho aí não podia ser concebida, a libertação do homem — mais exatamente: de certos homens — da necessidade dependia do trabalho de outros homens considerados (e tratados) como forças naturais, e essa liberdade só podia ser realizada abandonando a ideia de libertação real de todos os homens. Ela permanece, contudo, verdadeira; pois o que ela ensina positivamente reencontra-se na análise da realidade hodierna e da ideia (no sentido kantiano do termo) que, em si, visa à ação nessa realidade. No plano propriamente político, o que parece constituir a grande fraqueza da teoria antiga, a saber, a exclusão da vida interestatal do seu campo de visão, só é fraqueza na medida em que a própria existência de uma política externa tornou-se, para nós, o que ela não podia ser no mundo grego, isto é, problema, e em princípio solucionável, dado que a sociedade moderna do trabalho em princípio é mundial. Mas o que a teoria clássica alcança graças a essa abstração, querida e consciente, é e continua sendo a verdade do Estado à medida que não é aparelho de coerção, instituído para a defesa da comunidade contra os perigos externos, noutros termos, na medida em que possui em si mesmo um sentido positivo. O Estado é o órgão no qual a comunidade pensa: ela só pode se pensar sob a condição de não viver no temor da sua destruição. A sociedade mundial pode satisfazer essa condição, mas não poderia ser o Estado verdadeiro: ela não estabelece um fim último aos Estados, não sendo mais que o meio necessário (e não suficiente) para a realização desse fim; ela é a condição necessária para que eles possam mostrar-se no seu ser positivo. Aquilo de que ela é a condição necessária é o que a justifica diante da filosofia: é o Estado positivo, a moral consciente de uma comunidade livre, mais exatamente, a possibilidade de criar e desenvolver comunidades livres sob suas respectivas leis, concretamente razoáveis por permitirem aos seus cidadãos levar uma vida que seja sensata para eles na *virtude*.

O Estado mundial, sendo apenas sociedade, não é fim em si mesmo. O problema é, pois, realizá-lo sem que a maneira da sua realização torne mais difícil, se não impossível, a realização daquilo que, não sendo meio, só pode ser fim no plano da política. Uma sociedade mundial criada pela violência e com a ajuda do que a violência comporta de astúcia, impostura, mentira, lealdade forçada e não razoável, transferência de responsabilidade do cidadão a *homens do destino*, poderosos, mas desprovidos de qualquer autoridade livremente reconhecida, uma sociedade como essa não encontrará facilmente o caminho da liberdade razoável, da lei concreta e da virtude humana. Os seus membros não só teriam desaprendido a pensar, mas seus próprios dirigentes, antes de chegarem ao fim intermediário, poderiam ter esquecido o fim final e a ideia da dignidade do homem, de todo homem, ideia do direito que todo homem tem de participar, enquanto ser razoável e que se submete à necessidade social, em todas as decisões, no desenvolvimento da moral da comunidade, e até mesmo na criação de uma comunidade e de uma moral novas. Dito de outro modo, ter-se-ia esquecido que ser escravo no mundo moderno só pode ser, racional e razoavelmente, o resultado de uma livre decisão do indivíduo: a de não decidir por si em vista do universal[4].

---

4. Na sociedade moderna, a escravidão como instituição jurídica é condenada por razões técnicas (de cálculo), e a forma moderna do trabalho, ao fundar uma moral formal que não admite que o homem seja propriedade e instrumento de outro, impõe a sua ab-rogação em toda parte. Mas isso não impede o indivíduo de ser escravo, se com este termo se designa o indivíduo não-livre de liberdade racional e razoável, portanto incapaz de dirigir a si mesmo, realizar por si mesmo suas possibilidades de homem e aceitar suas responsabilidades. O homem que vive exclusivamente no plano da sociedade é escravo nesta acepção da palavra, quaisquer que sejam sua importância social, sua influência, seu poder. Ele não terá um senhor no mundo moderno, mas, embora juridicamente livre, ele não deixará de ser escravo enquanto não se elevar ao pensamento do universal concreto. Escravo formalmente livre, mas incapaz de descobrir um sentido para a sua existência e, consequentemente, infeliz, ele buscará e encontrará um senhor que, normalmente, será mau, pois o escravo, não sabendo distinguir quem o subjuga de quem o educa para a liberdade, tenderá para o primeiro, também ele escravo, porém mais violento que ele, mais apaixonado, talvez mais racional, mas ainda menos razoável, e que assim, pelo menos por um tempo, o libertará do sentimento do seu próprio vazio. Numa comunidade e num Estado sadios, a coexistência de homens livres e escravos não produzirá conflito: os costumes e a lei, sendo racionais e razoáveis, farão parti-

A verdadeira questão assim é saber se o cálculo razoável prevalecerá, no sentido que todos reconheçam a unidade do cálculo social, ou se ele será o de cada um contra todos, se a sociedade mundial, cuja justificação é a possibilidade da liberdade universal na realização das morais particulares, será a obra do pensamento, ou se emergirá da luta violenta perdendo nela, talvez, seu sentido. A resposta depende praticamente da questão, não filosófica, mas propriamente política, de saber se os Estados encontrarão o meio de reconciliar as exigências do cálculo universal e sua necessidade de lealdade, essa obediência dos cidadãos que lhes é indispensável na luta e na competição dos Estados históricos. Saberão os Estados constitucionais educar seus cidadãos para discernir, ao mesmo tempo, o interesse do seu Estado e o de todo Estado? Ou se desagregarão para se transformar em Estados autocráticos, sob a pressão dos interesses de grupos e de classes que se combatem, às vezes por justas razões, sempre invocando a liberdade? Os Estados que, por razões históricas, só podem ser autocráticos encontrarão a via da liberdade razoável educando seus cidadãos, não para a obediência cega, mas para a responsabilidade e para a participação nos negócios da comunidade? As respostas só serão dadas pela ação política; a filosofia pode contentar-se com o fato de ter tornado possível que o fim, os meios, os perigos sejam discernidos claramente. O êxito será decidido pela prudência dos governantes, pelo grau de submissão dos cidadãos dos Estados, e sobretudo dos Estados predominantes, ao cálculo racional em vista da liberdade razoável. A questão é, numa pala-

---

cipar da razão e dela usufruir mesmo os que a ela não se submeteriam voluntariamente se devessem encontrar por si mesmos a via de adesão. O indivíduo poderá preferir a isso o que chamamos estado de escravo e aí encontrará satisfações de escravo sem perturbar a ordem do todo. Numa comunidade e num Estado enfermos, onde os interesses sociais particulares "sem fim" (os desejos de escravo) lutam pelo poder, esta satisfação torna-se o único objetivo e priva a existência de todos de qualquer sentido (que não seja privado e secreto). A solução do problema da coexistência do homem livre e do escravo não coincide com o "problema social". Mas a verdadeira questão não será posta enquanto existirem escravos que não escolheram seu estatuto, homens excluídos pela violência (social e/ou política) das vantagens materiais necessárias ao exercício dessa escolha, escravos "contra a natureza" (natureza definida pelas possibilidades sociais): põe-se a questão da justiça social, a fim de que a questão da liberdade razoável do indivíduo (e de sua "escravidão" livremente escolhida, jamais imposta) possa ser posta por todos.

vra, se os Estados históricos mostrar-se-ão capazes de se superar tornando-se, primeiro na consciência dos seus cidadãos e dos seus governantes, em seguida na realidade, o que atualmente são apenas em si, a saber, particularidades morais no interior da sociedade mundial, segundo o conceito da sua natureza que pode ser demonstrado pela consideração filosófica. Dito de outro modo, a questão é se saberão tornar-se comunidades morais livres, reconhecendo as necessidades do trabalho e da organização em vista da realização da razão, se poderão, desse modo, dar a todos os homens a possibilidade (que o indivíduo usará ou não) de serem satisfeitos na dignidade da sua liberdade razoável e concreta, na *vida virtuosa*.

g. Que relações esses "verdadeiros Estados" manterão entre si e com a organização social mundial que, juntas, constituirão essas comunidades, conscientes de sua moral e vivendo nela? A questão é da máxima importância: ela tem em vista a possibilidade da presença do universal na pluralidade das particularidades que o tornam concreto.

O universal apresenta-se à moral concreta como *forma* da universalidade, como universalidade formal: toda moral particular que recusa o cálculo social e negligencia a eficácia do seu trabalho está votada à morte, a menos que represente a atitude de uma minoria tão reduzida que possa ser suportada (nos dois sentidos desta palavra) pela maioria. É possível que, num futuro mais ou menos longínquo, a aceitação do cálculo não implique mais uma contribuição direta ao trabalho social, que se efetuaria sem a intervenção do homem como força natural: será sempre necessário submeter-se ao cálculo na medida em que a sociedade proibirá toda atitude que impossibilite o seu bom andamento. Este *formalismo* não produz a moral concreta. Mas é a observação da sua regra que faz essa moral viver. E é o formalismo que a julga: ele não pode mostrar que ela seja boa, mas está qualificado, se for o caso, para declará-la má. Toda lei de um Estado particular será boa enquanto qualquer um que nela não encontrar sua satisfação razoável (isto é, que pode ser proposta a todos) puder pô-la em discussão (universal, segundo as exigências da universalidade e em vista da universalidade), enquanto, no caso em que não consiga convencer seus

concidadãos, tiver a possibilidade de unir-se a outra comunidade, ou mesmo criar uma comunidade segundo suas convicções, enquanto nada o vincular senão as exigências do entendimento e ninguém puder apoiar-se sobre um aparelho de coerção social ou política para afirmar que sua maneira de viver, não sendo contrária ao cálculo, seria contrária à razão.

É desnecessário acrescentar que a subsistência da sociedade mundial não estaria garantida desta maneira. Mas não se poderia exigir razoavelmente uma liberdade sem riscos: o fim último da política é que os riscos e as possibilidades da liberdade tornem-se reais. São grandes esses riscos. Não é só porque a realização do "Estado mundial" pela violência deixaria traços profundos e duradouros. Existirá sempre o perigo de que a administração da sociedade global pisoteie os direitos das comunidades e dos indivíduos, veja em tudo o que dificulta a sua atividade um fator de regressão, e invoque os direitos do cálculo contra o que é na verdade o direito imprescritível da razão: mesmo depois do desaparecimento da guerra e da necessidade de defender os interesses nacionais por todos os meios, a técnica enquanto tal será amoral, e os que a representarão serão sempre tentados a empregar a sua potência para a aquisição de um poder de educador que eles seriam os últimos a saber manejar, pois a educação dada por eles não visaria ao sentido positivo, mas exclusivamente às condições da sua realização. Não está excluído que cidadãos vivendo uma vida de plena realização de sua humanidade (e inteiras comunidades virtuosas) não demonstrem toda a vigilância requerida e sejam, antes, tanto menos vigilantes quanto mais dedicados à busca da felicidade razoável e da *theoria*. O "Estado mundial" não será o *reino dos fins*, e, se cada um pode aspirar a esse reino e perseguir sua realização, ainda e sempre será preciso que os administradores sejam controlados pelos cidadãos. Sobretudo será preciso que cada comunidade eduque os seus cidadãos para o pensamento universal concreto: os homens continuarão a nascer violentos, e voltariam à violência se um sentido para a sua existência não lhes fosse mais proposto.

Estes problemas serão resolvidos só na medida em que forem postos: as constituições ideais têm o inconveniente de serem ideais no

momento da sua concepção, para se tornarem inaplicáveis no momento histórico em que o conceito da vida que as inspirou aproxima-se da sua realização. Como é que comunidades, cada uma das quais vivendo segundo a sua moral, poderão controlar a administração única que deverá prover às suas necessidades? Como estabelecerão entre si contatos que ultrapassem o nível da discussão técnica? Como suas morais dirigirão a discussão, inevitável entre comunidades indissoluvelmente ligadas pela organização social? Como a centralização mais avançada tornará eficaz e real aquela descentralização, cuja possibilidade é a sua profunda justificação? Esses são alguns dos problemas a serem resolvidos pelos que se encontrarão diante deles.

h. Será o mesmo para o indivíduo. "Imediato" ao Estado mundial, estará enraizado na sua comunidade e receberá nela e dela o conteúdo de sua existência, enquanto se estabelecerão ligações *transversais* entre indivíduos além das comunidades, em todos os domínios em que o indivíduo razoável puder contribuir para a discussão, e na medida em que os indivíduos desejarem contribuir para ela. O universal particular de uma comunidade dará satisfação a todos os que se contentarem com a certeza de uma vida sensata, mas não aos que virem — e sempre haverá esses — a particularidade deste universal e o puserem em questão, por ser particular, em todas as suas dimensões, sua arte, sua religião, sua ciência, sua moral. Para esses, nada se fará sem o Estado, nem tudo se fará pelo Estado; mas o que por sua natureza supera o Estado continua sendo da competência da política na medida em que ela deverá sempre fornecer suas condições indispensáveis, garantindo que técnica e organização não superem os limites cuja existência lhes dá sentido.

Seria inútil, mesmo neste ponto, indicar soluções para os problemas que só serão solucionados à medida que aparecerem concretamente, nas situações históricas determinadas. Não se deve, contudo, inferir daí que o problema moral, o do sentido, este problema fundamental que determina a direção na qual a solução deve ser buscada, seja uma questão ociosa, boa somente para alimentar discussões entre homens de gabinete e sonhadores.

A sua presença agente mostra-se na realidade de hoje, e a tal ponto que nem mesmo a disputa mais apaixonada consegue desfazer-se da linguagem moral, embora a moral seja o que menos valha nestes casos: o adversário é mentiroso, desumano, traidor dos verdadeiros interesses do seu povo e da humanidade, ele impede que o homem seja plenamente homem, numa palavra, ele é desprovido de virtude e a nega. Pouco importa se esta invocação da virtude ocorre amiúde em homens que, no seu foro interior e no seu ensinamento esotérico, zombam e creem poder zombar dela: o fato de a invocarem prova suficientemente que o desejo da virtude domina os seus interlocutores. É assim que se apela para o povo "real" contra o povo "formalmente" constituído como Estado, para o homem "verdadeiro" contra o homem "alienado", para a sociedade "livre" contra a sociedade "escravizada". Pode ser que esses apelos sejam ao mesmo tempo absurdos e interessados. Reencontra-se todavia a dificuldade muito real — e muito mal expressa por estas fórmulas — da oposição do Estado histórico moderno e da sociedade, tal como aparece ao indivíduo, situado não entre os dois, mas nos dois ao mesmo tempo. Para ele, o conflito se dá entre a virtude "moral", histórica e tradicional, que dá sentido e dignidade à existência do indivíduo, e a virtude "social", do trabalhador, do organizador, do homem eficiente, sem a qual a primeira não teria qualquer possibilidade de subsistir e realizar-se. A lealdade histórica diante da moral histórica e do Estado não basta para todos, a virtude racional não produz um sentido positivo; se a primeira é suspeita porque vive desta racionalidade que despreza, a segunda produz nos que ela domina um vazio do qual só se consolam com o que eles mesmos chamam "distrações" e que é uma tentativa de "matar o tempo" — tentativa dos temperamentos suicidas. Formulado assim, o dilema indica a direção na qual se deve buscar a saída.

A solução de um problema que existe para todo homem pensante e que atormenta a todos, mesmo que não sob a forma de um problema, só poderá ser encontrada em formações do tipo *comuna* ou *polis*, mas diferentes delas porque nenhuma entre elas aspiraria à autarquia que foi o ideal das comunidades morais do passado. A base material será sempre a organização mundial da sociedade, e em toda parte este

fundamento será reconhecido como tal. O fato e o seu reconhecimento terão repercussões amplas e profundas: nenhuma moral, religião, arte, ciência ou vida moral se desenvolverá no isolamento, e uma discussão universal influirá sobre todos os que não tiverem escolhido — nesta mesma discussão — manter-se à parte.

Participantes desta discussão serão sempre comunidades históricas conscientes de sua moral e do sentido que dão à sua vida, serão sempre Estados, pois o homem sempre nascerá violento e animal, e sempre deverá ser educado para participar do universo sensato. Ele só será membro da comunidade, com pleno direito e pleno exercício, se tiver sido formado para o estilo de vida da comunidade, para as suas leis e costumes: ele poderá sair de sua comunidade para aderir a outra; poderá mesmo constituir uma comunidade independente para nela se encontrar com outros que não se contentam, como ele, com o estilo de vida que lhes é oferecido. Mas serão sempre costumes e leis a fornecerem ao indivíduo o que dá um sentido à sua vida, e a oferecerem a segurança *do que é evidente*, para ele e para todos com os quais ele vive *dignamente*, os que reconheceria como seres morais e que o reconhecerão como tal, aqueles diante dos quais deverá, poderá e quererá observar lealdade, não obediência forçada a leis que ele não aprova, não compreende, não vive, mas lealdade feita de amizade e confiança razoáveis.

Esse estilo de vida, de lealdade e de amizade não são *inventadas* como se inventa uma máquina. A reflexão e a discussão indubitavelmente contribuirão para isso; mas a sua contribuição pressupõe a existência de *costumes*. O pensamento que transforma a virtude particular de uma comunidade está fundado nessa mesma virtude que ele quer purificar: a discussão e a reflexão só podem se instalar onde a amizade, no sentido indicado e muito antigo da palavra, já reina em certa medida, a violência foi banida das relações entre os homens, uma história e uma moral comuns produziram um estilo de vida que, de modo imperfeito, porém real, vincula todos os membros da comunidade educada por ele e à qual ele mostra um sentido da existência. Aqui, não mais que alhures, não há começo absoluto.

Esta educação para o universal concreto da moral vivida e dos costumes é, e sempre será, obra das leis, vale dizer, do Estado. A glória do

Estado histórico moderno é ter chegado ao ponto em que o problema da comunidade livre e moral tornou-se visível. Sua insuficiência está em que o problema designa uma tarefa a ser realizada e que não está cumprida. O indivíduo vive nos dois planos, e estes não estão ainda postos numa relação satisfatória para ele. Ele quer viver, isto é, dispor dos bens produzidos pela sociedade que, segundo a própria sociedade, são necessários para uma vida *humana*; e ao mesmo tempo ele quer que sua vida seja sensata, digna de ser vivida. Nenhum Estado contemporâneo oferece aos seus cidadãos a reconciliação das duas exigências: uns põem à sua disposição todos os bens sociais, mas não lhes oferecem nenhuma moral viável, enquanto outros lhes prometem um sentido futuro (cujo conteúdo não social evitam determinar) e exigem que entrementes se consagrem inteiramente ao trabalho social, sem falar dos que, negando violentamente até mesmo a questão do sentido, negam o indivíduo *e* a razão.

Consequentemente, todo homem que, no mundo atual, não só vive, mas pensa a sua vida, em certo sentido é traidor de seu país e de seu Estado, porque ele não pode *pensar* sua vida sem pensar o Estado atual, nem pensar este último sem situar-se acima dele. É difícil fundar a própria vida no Estado contemporâneo, mistura, não unidade, de sentido vivo e racionalidade, moral inconsciente dos seus fundamentos e lealdade imposta. É difícil encontrar um conteúdo de vida nos limites de um Estado determinado pela contradição entre seu conceito e sua realidade material. Todo pensamento consciente supera o Estado histórico contemporâneo, pois em toda parte o pensamento da moral particular viva é atingido nas suas raízes pelo que este Estado contém de violência passada e presente: seria extremamente difícil, no quadro desse Estado, dar uma definição da lealdade que não seja legalista. Não é, portanto, surpreendente que os que se impõem o pensamento da política — o termo tomado na sua acepção mais profunda — sejam sempre suspeitos aos olhos de quem não conhece senão a lealdade para o que já é passado e superado: um Estado *apenas* forte, uma moral *unicamente* tradicional, uma sociedade que *só* quer ser racional. A justo título eles serão suspeitos diante desses juízes: se não esqueceram até mesmo o conceito de Estado, apelarão sempre para o Estado de direito

contra o Estado de fato, para um Estado no qual a adesão do homem não seja simples submissão passiva a regras exteriores.

Malgrado esses juízes, não é o pensamento que trai o Estado: só a razão consciente de si mesma, concedendo ao cálculo e ao histórico o lugar que lhes compete, pode tornar compreensível o Estado *existente*, porque é ela que capta as possibilidades desse Estado. O Estado é a forma mais elevada, porque consciente, da vida em comum dos homens — o Estado futuro —, mas o conceito desse Estado justifica também o Estado presente, que já contém com exclusividade, embora de modo imperfeito e inconsciente, o que poderá dar realidade ao "verdadeiro" Estado que, pela educação social, pela lei, pela discussão responsável, conduz os homens a uma vida digna e sensata. E assim o Estado eleva-se acima de toda realidade histórica diferente dele, porque só ele fez nascer e viver entre os homens a consciência da própria imperfeição — não como consciência desesperada, mas como vontade consciente, vontade de consciência, de racionalidade, de razão.

i. Todas as considerações precedentes mostram que a forma da lei racional e razoável, própria do Estado moderno, longe de estar destinada a desaparecer, deve apenas realizar-se e submeter à sua autoridade o que na situação histórica ainda é inconsciente, arbitrário, compreensível somente pela sua evolução passada, mas não justificado em razão ou por cálculo. Tudo indica, pois, que a luta pelo Estado não está terminada e apenas começa como luta *consciente*. Mas, tornando-se consciente, tornou-se também luta no plano da consciência e só voltará a ser violenta se o primeiro universal, o da sociedade e da racionalidade calculista, não conseguir se impor. Em princípio, e este princípio tem o fundamento de sua ação real na sociedade e na necessidade que constitui esta segunda natureza, a luta violenta cedeu o lugar à discussão. Isto já ocorreu, em princípio, no interior dos Estados particulares, e em nenhum Estado moderno os cidadãos admitem que os problemas da comunidade-sociedade sejam decididos pela guerra civil (embora essas guerras possam produzir-se). Todos os Estados estão de acordo que ele deva ocorrer entre os Estados, entretanto, sem estar de acordo entre si, por assim dizer, sobre este acordo dos seus interesses

e do seu pensamento: a ausência de toda autoridade supraestatal faz que se sintam obrigados a contar com, e também sobre, a violência, a mesma violência que todos reconhecem como contrária aos interesses sociais e à moral dos cidadãos de cada Estado. O princípio é reconhecido como tal: não é pouco, pois o seu reconhecimento contribui para determinar as decisões de todo Estado; mas só é reconhecido como *princípio*, não ainda como *lei* do mundo. O conflito entre os Estados continua sendo possível, e daí segue-se que é igualmente possível no interior de Estados que, contando com e sobre a violência, não podem nem educar nem contentar seus cidadãos de modo completo e razoável. A exigência razoável não está satisfeita, pois nem mesmo a exigência racional está, e a dignidade do indivíduo razoável não é reconhecida nas *instituições* do mundo tal como ele é.

Reencontra-se no final da pesquisa o que foi seu ponto de partida: a reflexão moral do ser humano que quer ser razoável. Mas essa reflexão, no indivíduo, da razão sobre si mesma enche-se agora de conteúdo e se autocompreende como reflexão numa realidade histórica e sobre ela. A forma de toda moral razoável, que ela tinha descoberto, mostra-se agora como exigência histórica, problema político, o problema da política, portanto problema que pode e deve ser resolvido. O indivíduo razoável *pode* voltar-se sobre si mesmo realizando, na sua individualidade empírica, a universalidade do pensamento; ele alcançará um plano que nada nem ninguém poderiam fazê-lo abandonar, uma satisfação, uma dignidade da sua parte razoável que nada poderá abalar. Mas essa satisfação será adquirida ao preço da renúncia a todas as satisfações; essa dignidade, capaz de morrer para não ser derrogada, só realiza o universal no pensamento; e o indivíduo só conserva a forma da universalidade porque a separa de todo conteúdo. Todavia, é esse indivíduo *universalizado* em si mesmo que constitui a consciência da época e, protestando contra a desrazão efetiva, impõe à realidade o passo decisivo que a conduz à consciência da sua imperfeição. O indivíduo razoável que quer ser universal é o crítico do Estado empírico; porém ele se torna indivíduo vivendo plenamente pela ação sobre o Estado, sobre a moral da comunidade, sobre todas as morais de todas as comunidades.

O indivíduo, repetimos, neste sentido é superior ao Estado e à sua individualidade histórica. Mas isto só vale para o indivíduo razoável, não para o natural e passional. O Estado tem razão contra a paixão que não se ordena à razão, que, individual, é simples recusa da racionalidade e da razão. Qualquer Estado, mesmo o mais injusto, o mais desrazoável, por ser Estado moderno, é no mínimo a presença agente da racionalidade e não pode deixar de sê-lo, mesmo que essa não fosse a sua vontade ou a do seu senhor tirânico. As paixões, os desejos empíricos, as tendências do indivíduo enquanto tal não têm razão contra a forma da lei. É verdade que o conteúdo dessa forma pode ser iníquo, os desejos dos membros da sociedade e dos cidadãos enquanto tais (não os desejos dos indivíduos como são concebidos fora da sociedade e do Estado e contra eles) podem ter razão e prevalecer contra o Estado. Mas essa vitória é simplesmente a derrota de uma violência reinante por obra de uma razão que não se compreende, e mostra apenas que esse Estado não merecia subsistir na forma histórica. Ademais, toda a história está aí para provar que essa vitória é também, e rapidamente, a derrota do que havia de arbitrário na inconsciência daquela razão vitoriosa, que encontra um novo senhor mais violento e opressor na paixão por ela desencadeada, até que, no final, a força do entendimento e da razão apareça à luz da história como a que guiou a luta cega naquela direção — ou, para dizê-lo de um modo insuspeito de ser *mítico* (reprovação dirigida de bom grado a toda expressão concisa): até que as necessidades técnicas do trabalho e da administração imponham-se novamente, graças ao medo de todos da violência de todos, até que, mais tarde, o vazio sentido (e expresso na violência) de uma existência limitada à luta contra a natureza *sem fim* tenha recolocado no lugar de honra aquela que chamamos, como sempre se chamou, a moral razoável e a virtude.

O indivíduo razoável está acima do Estado: isto significa, portanto, que pode agora ser evitado o longo e doloroso desvio pela violência e pela paixão (paixão ativa e paixão de quem sofre), desde que o homem pense o mundo e se pense no mundo, desde que as imperfeições do Estado histórico e de todos os Estados históricos sejam compreendidas na compreensão do conceito de Estado. Não é querendo abolir o Estado — desejo insensato —, mas levando-o à sua perfeição que o homem

se realizará como ser razoável na comunidade de uma moral que, pensando-se, quer ser razoável desde agora.

O indivíduo não é nada sem o Estado, ou, mais exatamente, sem o Estado é apenas um animal ou uma máquina; mas o fim do Estado é o indivíduo livre e satisfeito na razão. É no Estado que o homem se desenvolve, e pode desenvolver-se a ponto de sentir-se razoavelmente descontente com todo Estado histórico. É nele que o homem pensa a sua moral, e pode pensá-la contra a moral tradicional, a partir desta mesma moral. É nele ainda que o homem sabe que é livre, e pode saber que é menos livre do que lhe permitiriam as condições do mundo. É nele que, graças ao trabalho social, está protegido da violência da natureza exterior, da necessidade natural e da paixão humana, e pode constatar que não está suficientemente protegido ou, ao contrário, que a luta com a natureza tomou-se luta *sem fim*. Mas é sempre a partir do Estado existente que o conceito de Estado permite superar o Estado particular, e só a ação consciente da comunidade pode conduzir à liberdade e à satisfação razoáveis dos indivíduos.

Nada é mais fácil que protestar contra o que é contrário ao homem *natural*, violento: basta invocar a liberdade e a razão contra a educação que torna possível a realização das duas, ou defender opiniões que se esquecem do todo da comunidade e das comunidades, para depois protestarem se a vida política zomba desses vaticínios ou reduz ao silêncio os seus autores quando sua recusa de toda lei põe em perigo a realidade da lei. Nada distingue, sob este aspecto, as abstrações dos *tradicionalistas* e dos *racionalistas*, dos adoradores da violência e dos *moralistas*. A discussão dos negócios do Estado só é possível se verdadeiramente considera os negócios do Estado e é conduzida do ponto de vista — e em vista — do universal, não em função de "ideias originais", que são apenas máscaras da individualidade empírica que recusa a educação à razão. A discussão só é possível, numa palavra, se conduzida do ponto de vista do governo, sob a condição de que quem dela participa — ninguém é obrigado a isso, cada um tem o direito de contentar-se com a defesa dos seus interesses — seja tão apto para mandar quanto para obedecer. É nessa condição que a discussão é a própria essência do Estado moderno.

Este Estado funda-se numa sociedade que surgiu da luta organizada contra a natureza exterior; e nesta luta ninguém tem razão *a priori*: todos os resultados aí foram conseguidos porque toda verdade sempre esteve submetida à crítica e à discussão. E este Estado tomou sua forma na luta revolucionária contra toda autoridade puramente histórica, e constituiu-se na igualdade de todos diante da razão que não pertence a ninguém em particular. Mas, assim como o beneplácito e as afirmações gratuitas do indivíduo não têm qualquer valor no campo da ciência, do trabalho ou do direito e da administração, assim também os desejos, os sermões, os lamentos, as proclamações de boas intenções não valem nada na vida política, entendida no seu sentido mais elevado, de realização progressiva da vida moral. Pode acontecer, sem dúvida, que esses protestos ganhem certa importância, os cidadãos os escutem e se desviem do Estado, deles resulte o desinteressamento ou a recusa, e o governo, assim como (com ele ou depois dele) a forma do Estado, perca o seu sentido aos olhos de partes importantes da nação. O Estado então estará enfermo por culpa dos seus dirigentes: ou bem não é mais capaz de dar aos seus cidadãos a satisfação razoável à qual têm direito (e que é o próprio direito), ou não soube educar seus cidadãos para a compreensão da necessidade e do universal. Porém, mesmo que os protestos tenham então um fundamento real, essas expressões de uma liberdade razoável inconsciente da sua natureza, que se limita a sentir-se ferida, não são adequadas à verdade visada por ela. Elas são a febre que anuncia a enfermidade e pode (mas nem sempre) contribuir para a cura; mas a febre não é a saúde. Os interesses dos indivíduos (não: do indivíduo natural) são os interesses da sociedade, e toda lesão desses interesses no que têm de racionalmente justificados produz a revolta ativa ou passiva; mas nenhuma revolta, quaisquer que sejam suas intenções, poderia realizar o que em si é uma contradição: o reino do arbítrio, este eterno sonho dos escravos. E o que vale para a sociedade vale com muito mais razão para o Estado, para a organização na qual a sociedade e a comunidade se pensam: se a vida social, a ação inconsciente das condições e as reações dos homens às condições *estão submetidas* à necessidade, a ação consciente *a ela se submete* porque quer (e não somente: deve por força das circunstâncias) realizar o sen-

tido no âmbito do necessário. O protesto que é simples protesto, negativo mesmo quando apela para princípios que só aparentemente são positivos e, na realidade, só constituem limites da ação justificável; este protesto pode ser *bom*, nas situações em que sua ausência prove que o corpo político está demasiado enfraquecido para reagir à enfermidade pela febre; mas trata-se de um bem relativo, e é absurdo desejar a sua presença, como se a febre fosse a única prova que um ser vivo pudesse fornecer da sua vitalidade. O contrário é que é verdadeiro: a partir do momento em que o princípio do Estado moderno, captado pelo pensamento, tornou-se plenamente consciente, sua realização deve, segundo este mesmo princípio, nascer da ação consciente, levando em conta a paixão, mas não contando com ela.

j. O fim do Estado, considerado na perspectiva do indivíduo razoável, é a liberdade deste indivíduo numa sociedade que o proteja (pela qual, junto com todos os outros, ele se proteja) da violência da natureza exterior, e numa comunidade particular na qual, com todos os seus membros, encontre e dê sentido à sua existência. Os dois meios inseparáveis de alcançar este fim são o trabalho racional e a discussão razoável; seu uso torna-se possível na organização moral que é o Estado; eles estão a serviço da ação pensante, do pensamento que age segundo o universal do conceito nas circunstâncias do particular concreto, e a serviço do esforço dos que querem a razão e a liberdade — é preciso repetir: ninguém é obrigado a querê-los, e qualquer um pode contentar-se com a satisfação dos seus (justos) interesses —, esforço dos que querem pensar o que adveio na história para transformá-lo, pensando-o segundo a verdade[5].

O sentido do Estado está na existência do indivíduo livre e razoável. O Estado é justificado pelo indivíduo razoável, pois é o Estado que

---

5. Seria legítimo afirmar que a verdade (a natureza) do Estado é eterna; ela não é conhecida sempre e em toda parte, mas a partir do momento em que é conhecida ela se mostra una e a mesma. Entretanto, cada momento da história deve captar por si mesmo essa verdade. A meta do pensamento pode muito bem ser independente do caminho que a ele conduz; mas tratar-se-ia de uma afirmação gratuita, indemonstrável e irrefutável: sem este caminho, que começa na história, o eterno seria apenas uma forma vazia de sentido.

torna possível a vida sensata deste indivíduo. Todavia, o Estado não se identifica com aquilo do qual é condição: a vida do indivíduo razoável e livre só pode desenvolver-se nele, mas não é dele que tira seu sentido positivo. Só o cidadão de um Estado razoável pode ser homem no sentido forte do termo, homem plenamente desenvolvido, homem virtuoso; porém mesmo esse Estado não pode absolutamente garantir, por si só, que todos os cidadãos realizem ao máximo todas as suas possibilidades. O Estado razoável é condição necessária; é também condição suficiente pelo fato de o indivíduo não poder razoavelmente exigir do Estado mais do que lhe oferece este Estado particular; mas não é condição suficiente no sentido de que elevaria todo indivíduo ao máximo da perfeição de que é capaz: não poderia sê-lo, pois, assim compreendida, a condição suficiente seria a negação da liberdade.

Num Estado *verdadeiro*, o indivíduo não prevalecerá contra a lei razoável. Ele poderá recusar sua educação, e mesmo educado pode, apesar do Estado, contentar-se com uma vida, por assim dizer, *muda*, contente sem discurso, sem questão, sem pensamento diferente do que está encarnado nas instituições, uma vida sem violência da natureza, sem violência dos homens, mas que teria perdido até o sentido da ausência de todo sentido. É diante dessa possibilidade, sempre presente porque fundada na liberdade, que se põe a questão do sentido positivo, do conteúdo da vida do indivíduo razoável; e é diante dela que a filosofia afirma com o máximo vigor seus direitos, direitos soberanos aos olhos do filósofo, que quer que o homem livre e razoável se realize na satisfação de uma dignidade consciente de si mesma, reconhecida por todos e a todos, portanto, que não pode querer para si e para o homem a felicidade de um animal bem-nutrido, ou melhor, pois o animal sempre teme a violência que pode cair sobre ele, a felicidade das pedras. Qual é o sentido positivo no qual o homem razoável e livre encontra o sentido de sua vida, este sentido que, querendo-se (e querendo-o) universal, ele propõe à comunidade à qual pertence?

A questão constitui não só o resultado, mas também o limite da política: capítulo da filosofia, a política só se compreende no interior do sistema, dentro da totalidade dos pontos de vista reunidos em unidade compreensível e autocompreendida. A questão pertence à políti-

ca, não a resposta. A isso acrescenta-se que toda resposta dada *em apêndice* apresenta o perigo de fazer de tudo o que a precede uma introdução a algo mais *essencial*, mais *profundo*, enquanto a importância da questão deve-se ao que a precede e, introduzindo-a, a torna inevitável. Todo apêndice parece indicar um atalho na direção do que o homem busca; ora, não há atalhos, salvo os que levam à solidão e ao silêncio do indivíduo que realiza para si uma felicidade inacessível aos outros, seja porque as condições os tornam surdos a seu apelo (e a todo apelo), seja por se recusarem a segui-lo porque, sem qualquer prova, ele *afirma* ter chegado à meta.

Nenhuma resposta poderá, portanto, ser dada neste plano. No máximo poder-se-á designar o lugar de uma resposta e o quadro no qual buscá-la, não o que daí emergirá. Isto não só porque, como foi indicado, a política não pode captar o que a funda e, ao mesmo tempo, constitui seu resultado e seu sentido, mas também porque toda questão relativa ao indivíduo na sua individualidade, mesmo informada pela razão, comporta unicamente uma resposta formal, porque respeitosa desta liberdade do indivíduo razoável a partir da qual e em vista da qual a questão é posta. A filosofia não prescreve ao indivíduo o que deve fazer; ela mostra-lhe a que ele está referido e os limites dentro dos quais ele pode cuidar dos seus negócios de homem sem renunciar à razão.

O indivíduo só é razoável no interior do universal. Porém, universal e vivendo no interior do universal, ele é e permanece indivíduo. Com estas reservas — se é que são reservas e não implicações da questão enquanto razoável — diremos que o sentido positivo que se busca já foi circunscrito no e pelo pensamento político, e não é preciso mais buscá-lo como uma espécie de suplemento. A política visa à realização da liberdade razoável de todos e de cada um: o conteúdo possível dessa liberdade é assim circunscrito pelo que a razão recusa na sua ação — circunscrito, não indicado, menos ainda imposto, pois este é o conteúdo da liberdade e esta só pode ser vinculada pela recusa de todo vínculo não estabelecido por ela, de todo vínculo que a torne inacessível e inaceitável ao homem e aos homens. O que ela recusa é a insatisfação do homem razoável.

Recusa da insatisfação do homem razoável — ou busca da satisfação do homem razoável: poderíamos falar de busca da felicidade razoável, se o uso moderno não tivesse esvaziado de toda substância razoável a palavra *felicidade*, para entregá-la ao uso do sentimentalismo da violência ativa ou passiva, do mesmo sentimentalismo que, incapaz de *pensar* a felicidade, nega sua possibilidade — muito justamente, ademais, para quem aceita a imagem de uma felicidade puramente sentida e instantânea que, consequentemente, não pode ser *querida* razoavelmente. É indubitável a legitimidade dessa tradução em linguagem positiva. Porém, legítima, ela conduz a um plano que não é mais o da política: a política, visando à satisfação e à felicidade, tem em vista um lugar, mas ignora quem o ocupará. O fim da política a transcende e não é realizado por aquilo do qual é o fim. Assim como a sociedade é a base sobre a qual se funda o Estado como organização consciente desta sociedade, mas não é capaz de *explicar* o Estado (embora os defeitos da primeira possam explicar os do segundo), assim também o Estado funda a felicidade do indivíduo, mas não a explica nem a determina positivamente, embora, quando defeituoso, ele torne essa felicidade impossível. A busca da felicidade e da satisfação razoáveis nem sequer poderia ser visada, menos ainda empreendida, se o pensamento já não agisse sobre os homens e nos Estados; e essa busca não poderia chegar ao fim se o pensamento consciente de si e do seu papel no mundo histórico já não *informasse* a realidade; mas estas são apenas as condições da satisfação e da felicidade, e o indivíduo razoável é que, em si mesmo e por si mesmo, deverá encontrar e realizar a sua felicidade.

A moral jamais ignorou este fato. Ela o exprimiu de outro modo, falando da necessidade da luta do indivíduo contra a sua própria natureza, amiúde esquecendo que essa luta é, certamente, indispensável se o indivíduo quer ser razoável e razoavelmente feliz, de uma felicidade que pode ter um sentido para todo homem, mas essa luta não é o seu próprio fim, não é fim em si mesma. A luta com a natureza interior é sempre luta com a natureza, e, como a luta com a natureza exterior, não possui em si mesma seu sentido: a vitória sobre a violência, também aqui, seria apenas uma vitória da violência (da sociedade e do Estado) sobre o indivíduo se, em vez de negar simplesmente a violên-

cia da natureza interior pela violência da segunda natureza, não permitisse o acesso a um sentido positivo.

Este sentido está além da sociedade, da política, da própria educação. Está além de toda ação, pois toda ação visa a um fim que ela não contém e limita-se a preparar as condições de uma satisfação que não será da natureza do que a prepara. A felicidade razoável, que pode ser felicidade para todo homem razoável (para todo homem que não busque uma felicidade recusada aos outros), só será possibilidade real se todo homem for libertado da necessidade (pela vitória sobre a natureza exterior) e da paixão cega (pela educação social e pela lei), tanto sua como dos outros. Mas a satisfação mesma só se encontrará no que não é mais ação: ela consiste na *theoria*, na *visão* daquele sentido cuja realidade é pressuposta pela busca e pela ação, por toda questão e por todo discurso, mesmo pelo discurso que o nega. Porque o mundo do homem, o mundo da história e da ação, *é sensato*, o homem pode nele *buscar o sentido* de sua existência — buscá-lo e encontrá-lo, não como se encontra um objeto, um acontecimento ou uma doutrina pronta, mas buscá-lo e encontrá-lo na tensão para o universal, para aquela liberdade razoável que, recusando o que a recusa, encontra seu conteúdo compreendendo-se como visão do todo, que capta o todo, mas é sempre visão parcial e deve primeiro constituir-se plenamente antes de poder compreender que captou aquele todo que outras visões já tinha captado, mas de um ponto de partida e sob uma imagem totalmente diferente.

Pode-se prever que estas observações finais deem ocasião para condenar tudo o que as precedeu. Ver-se-á nelas a "prova" de que a teoria desenvolvida é *quietista*, *anti-individualista*, *conformista*, *intelectualista* etc. Poderíamos legitimamente negligenciar esses juízos, os quais, para serem válidos, deveriam apoiar-se numa teoria elaborada em vez de exprimir, como o fazem, sentimentos e gostos. Mas estas apreensões mostram-se sem objeto no seu próprio plano. Teme-se pela individualidade, que se crê sacrificada à exigência da universalidade, da racionalidade, da razão: ora, nada é menos *individual*, se a palavra deve significar uma originalidade válida, do que ser indivíduo empírico, dado que cada um nasce assim, e ninguém é mais "individual" do que

o louco e o criminoso, dado também que os que simplesmente buscaram a verdade impessoal não foram certamente — os testemunhos são abundantes — conformistas e homens sem caráter.

Facilmente se manifesta apreensão pela vida da arte, da poesia, do sentimento da natureza, da religião, sob pretexto de que, segundo o ideal *teorético*, só o filósofo seria um homem completo e só ele poderia alcançar uma felicidade definida por ele segundo suas próprias conveniências. Faz-se assim do filósofo um ser privado de sensibilidade, um ser *teorético* inteiramente preocupado com a coerência do seu discurso, descuidado do significado desse discurso para os outros (e para ele mesmo, porquanto ele, filósofo, permanece indivíduo que vive com outros indivíduos), sendo que é precisamente a filosofia a revelar que a verdade só é una na multiplicidade dos aspectos sob os quais se dá ao homem. A filosofia o revela, sem dúvida, à sua maneira e ao filósofo, ao que se interesse pela multiplicidade dos aspectos e das dimensões da verdade *una*; revela, entretanto, uma verdade presente na moral de toda comunidade razoável, na vida de todo homem capaz de ver a natureza viva e não só utilizá-la como matéria bruta, na arte, na religião, em todo sentimento humano universal.

Tomam-se precauções diante do *quietismo* e do *conservadorismo* políticos, diante do termo *virtude*, cujo uso indicaria a resignação e a submissão passiva, e veem-se estes erros e defeitos decorrerem necessariamente da importância atribuída à *theoria*, à *visão* do sentido. Na verdade, quem busca uma vida plena de sentido na *visão* será, menos que os outros, levado a admitir o que o impede de tender para este fim. É verdade que o indivíduo pode sempre antecipar esta vida na visão do sentido; é mesmo certo que só a antecipação dessa vida pode guiar o homem pelas vias da razão em direção da ação razoável; não é, enfim, impossível que, sob certas condições, essa vida possa ser levada — ou tenha sido levada — por um grupo limitado de indivíduos; mas precisamente quem pensa, sob o aspecto da universalidade, a felicidade realizada sabe também que o que conta para ele, o que ele captou nesta visão, deve ser acessível (não imposto) a todos os homens se se quiser que *permaneça* acessível a alguns, e ele será o último a admitir o que considerará a mais desumana injustiça e, portanto, o maior perigo para

o que ele sabe que dá sentido e dignidade à sua existência e à de todo homem. Ele não encontrará esse sentido e essa dignidade — neste ponto a crítica tem razão — no que é violento e natural no homem (embora saiba que a violência é a *causa motora* de toda atividade e ação humanas), nem na revolta do indivíduo passional contra a racionalidade da razão: ele não ignora que o Estado é a forma mais elevada da vida em comum dos homens *porque* é coerção para o ser violento; mas também não ignora que todo Estado é formado por seres violentos, que todo grupo governante é feito de indivíduos passionais e que, por consequência, todo Estado corre sempre o perigo de trair o seu conceito, o conceito que o justifica. Ele sabe que a coerção da educação pode se tomar injusta, que a moral viva pode se transformar em regra morta, que a discussão racional e razoável permanece como a única garantia da presença do universal entre os homens, única proteção contra a esclerose da lei, das instituições, dos costumes — e sabe que esta discussão não é possível em toda parte e em qualquer momento da história. Melhor que os que o acusam de negligenciá-los e descartá-los, ele conhece os perigos que ameaçam todo Estado. Mas ele sabe que a existência do indivíduo razoável, que justifica o Estado, só é possível e só pode subsistir no Estado razoável, sabe que só o Estado educa para a razão e permite a presença da razão mesmo nas suas formas menos "teóricas" (que são formas da *theoria*): eis por que, longe de aquiescer ao empírico e ao fato bruto, ele se sabe e se faz educador dos cidadãos para elevar à consciência aquilo que, sob o grande e nobre nome de liberdade, obscuramente move os homens, o desejo da possibilidade oferecida a todos de uma vida na presença do sentido.

Este livro foi composto nas famílias tipográficas *Electra*, *Trajan* e *Goudy*
e impresso em papel *Offset 75g/m²*